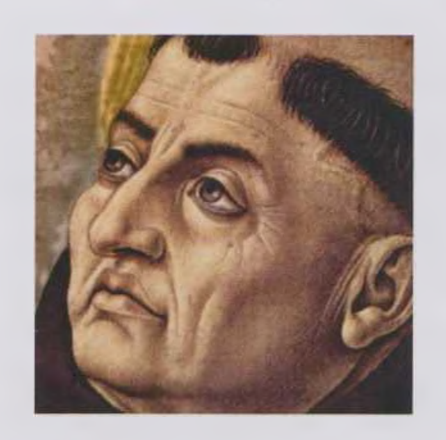


Santo Tomás

Donde no puede llegar la razón
se encuentra la fe

APRENDER A PENSAR

Santo Tomás

Donde no puede llegar la razón se encuentra la fe

RBA

Realización: EDITEC
Diseño cubierta: Llorenç Martí
Diseño interior e infografías: tactilestudio
Fotografías: Age Fotostock: 24-25, 72-73, 137;
Bridgeman: 29, 54-55; The Art Archive: 45, 94-95;
Album: 77, 115, 132-133

ISBN (O.C.): 978-84-473-8198-2
ISBN: 978-84-473-8550-8
Depósito legal: B-7748-2016

Impreso en Unigraf

Impreso en España - *Printed in Spain*

Sumario

Introducción

¿Qué imagen tendrían de nosotros, dentro de mil años, los historiadores del futuro que utilizasen, para conocernos, solo las anotaciones del cuaderno en que un cautivo relata su internamiento en Auschwitz? Parece claro que obras como *El diario de Ana Frank* no alcanzan a ceñir la complejidad de un siglo convulso y contradictorio como el pasado. Construirse el relato global de una época basándose únicamente en los espectros de Auschwitz sería una simplificación tan grande que de ninguna manera reflejaría la realidad. Unidireccional, reductivista, injusta y, desde luego, falsa.

Es, más o menos, lo que sucede con la Edad Media. Y lo sorprendente es que esta imagen estereotipada, habitual en productos cinematográficos de segunda fila, se ha colado también en libros de texto y manuales aparentemente rigurosos en los que se describe una Edad Media lúgubre, dominada por la barbarie, nauseabunda y oscura (iluminada tan solo por las hogueras donde se quemaba a las víctimas de la Inquisición). Una Edad Media de ratas y peste negra donde el peso terrible del cristianismo ahogaba cualquier vestigio de

pensamiento, imposibilitaba cualquier manifestación auténticamente humana. Mil años de infertilidad intelectual ocasionada por un exceso de celo religioso.

El acercamiento a la obra de santo Tomás de Aquino puede ayudar a superar el reduccionismo de tales lugares comunes. Es, quizás, el primer motivo por el que vale la pena recomendar la lectura de santo Tomás: constituye un buen antídoto contra esta visión simplista del pensamiento medieval. Los prejuicios desaparecen cuando se supera la ignorancia. En la vida y la obra de santo Tomás se halla el espíritu de unos siglos caracterizados por el rigor, por la intensidad vital y especulativa, por la creatividad y la independencia de criterio, por el fervor filosófico y la pasión por la verdad. Los textos de santo Tomás son una acumulación de pruebas y más pruebas contra el tópico.

¿Por qué leer hoy a santo Tomás de Aquino? Además del motivo, puramente extrínseco, recién mencionado, debe destacarse otro: su obra es un intento por pensar conjuntamente la filosofía griega y la religión cristiana, probablemente el más logrado. En tanto que Grecia y el cristianismo constituyen, quizá, los dos pilares fundamentales sobre los que está edificada la cultura occidental, parece inevitable situar a santo Tomás como uno de los forjadores de tal mestizaje.

El primer capítulo de este volumen está dedicado a la relación entre razón y fe: probablemente, el rasgo que mejor caracteriza la filosofía de santo Tomás es que está llamada a ir más allá de sí misma. Es algo, en cierto modo, desconcertante para el lector moderno: un filósofo que no se conforma con ser filósofo, que quiere ir más allá del límite de sus propias facultades racionales. Santo Tomás, en el fondo, cultivaba la filosofía para acercarse a un límite que se quería saltar. Para él, conseguir llegar a la frontera y quedarse allí no tenía ningún interés: se dirigía hacia ella para atravesarla.

Es la gran paradoja de la naturaleza humana, tal como la concebía santo Tomás: siente la necesidad irrenunciable de dirigirse hacia una finalidad que es incapaz de alcanzar con sus propias fuerzas. Según el filósofo, aspiramos a algo que, en razón de nuestra naturaleza, no nos corresponde; para él, la pregunta por el sentido de la vida no puede responderse solo desde el ámbito natural.

El de santo Tomás, por ello, fue un pensamiento en el límite. Estaba imbuido de un apasionamiento por la verdad que le hacía trascender lo que, a sus ojos, eran los estrechos márgenes de las reglas del juego de una filosofía estrictamente académica: él no mostró nunca un especial interés por entrar a formar parte del gremio de los filósofos; lo que él quería era hallar la verdad, se encontrase donde se encontrase. Si los helénicos buscaban la felicidad, santo Tomás buscaba la verdad. Y lo hacía con una radicalidad que implicaba todas las dimensiones de su persona, también las más alejadas de una razón natural imposible de desligar de la fe. La búsqueda de la verdad no era un juego: él no estaba dispuesto a guardarse cartas sin tirarlas sobre la mesa, ni a aceptar normativas restrictivas que le impidieran llegar lo más lejos posible. «No estudio filosofía para saber lo que han dicho los hombres, sino para acercarme a la verdad de las cosas», escribió al inicio de una de sus obras.

Por ello, en santo Tomás de Aquino se encuentran algunos de los momentos filosóficamente más intensos de toda la historia de la filosofía. Pero se hallan inmersos en una síntesis de intención teológica. La distinción entre fe y razón fue, por eso mismo, uno de los problemas que con más ahínco trató de resolver: la filosofía y la teología no deben confundirse, pero tampoco separarse como si no tuvieran nada que ver.

Santo Tomás vivió en el siglo XIII, una época realmente convulsa. Los estudiosos suelen destacar la irrupción en ese

período de dos movimientos de una fuerza enorme que parecían capaces de desatar una auténtica revolución que pusiera fin al precario orden heredado de siglos anteriores: el nacimiento de las órdenes mendicantes, que defendían una religiosidad de renuncia y pobreza radical, y la recuperación de los libros de Aristóteles, que en Europa eran totalmente desconocidos. Como gran novedad, el aristotelismo aportaba una explicación global de la naturaleza, construida al margen de la revelación cristiana, algo que en aquel tiempo parecía inconcebible: una explicación puramente racional que se sostenía independiente de la fe y que, en algunos puntos muy importantes, parecía difícilmente armonizable con la visión cristiana del mundo. Por su parte, las órdenes mendicantes, con su defensa de la pobreza evangélica, parecían desafiar el orden social establecido.

El segundo capítulo está dedicado al itinerario intelectual del joven Tomás cuando, siendo estudiante en Nápoles, descubrió ambos movimientos y quedó fascinado por ellos de tal manera que los hizo suyos —y los conservó a lo largo de toda su vida—: decidió hacerse fraile dominico y estudioso de Aristóteles. Estas dos opciones vitales, aparentemente tan difíciles de conciliar, son una buena clave para acceder a su pensamiento.

El segundo capítulo abarca también su etapa de profesor en la Universidad de París, que por aquel entonces era el centro intelectual al que llegaban estudiantes y sabios de cualquier lugar de Occidente. Muy lejos, nuevamente, del tópico, la universidad bullía de actividad, sucediéndose las revueltas estudiantiles y los enfrentamientos entre profesores, tanto por asuntos de política interna como por discrepancias filosóficas o teológicas. El centro de la polémica era Aristóteles, cuyas obras se habían perdido para Occidente hacía siglos: tras el cierre del Liceo, los sabios griegos se ha-

bían desplazado a Siria y, posteriormente, se habían visto obligados a exiliarse en Persia, portando consigo las obras del maestro. Allí les sorprendió la invasión árabe, con lo que las obras de Aristóteles pasaron a ser patrimonio del mundo musulmán y fueron copiadas y comentadas durante siglos en Bagdad. Los grandes centros de traducción occidentales de los siglos XII y XIII, Toledo y Palermo fundamentalmente, no consiguieron, en principio, los originales griegos de Aristóteles, sino que trabajaron, casi siempre, sobre versiones de traductores y comentadores árabes y judíos.

El empeño de santo Tomás en esos años fue recuperar el auténtico Aristóteles. Es, quizás, el rasgo más característico de nuestro autor: la convicción de que era posible armonizar la filosofía aristotélica —que él consideraba la elaboración racional más perfecta— con la fe. Su pensamiento podría caracterizarse, pues, como una síntesis entre aristotelismo y cristianismo.

Pero su obra no es solo eso. Santo Tomás fue un pensador original que utilizó las herramientas conceptuales tomadas de Aristóteles para llevarlas mucho más allá y construir una teoría totalmente nueva. A lo largo de este libro se repasan los principales rasgos de tal teoría. Su aportación más significativa es lo que los estudiosos, últimamente, han coincidido en llamar «filosofía del ser», que se aborda en el tercer capítulo. Rompiendo con las grandes corrientes que venían siendo casi hegemónicas en el pensamiento occidental, santo Tomás se rebeló contra la primacía del concepto y desplazó el centro de atención desde el mundo etéreo de las grandes abstracciones vacías hasta al acto de ser. Para él, la filosofía no es un hablar por hablar, ni un hablar de meras ideas que, de tan elevadas, le son totalmente ajenas al hombre de carne y hueso, ni es un hablar de sí misma. Es, más bien, una teoría sobre lo real: parte de lo existente con-

creto («lo primeramente conocido por el entendimiento») e intenta comprenderlo, tanto en su íntima realidad como en su dependencia.

Es una teoría que aplica las estructuras y el lenguaje aristotélico, pero que los extrapola a un orden nuevo, el del ser como acto. Y, justamente, en este nuevo concepto de *esse*, de ser, es donde la teoría de santo Tomás muestra toda su originalidad, su novedad. Una originalidad que no pasó desapercibida a sus contemporáneos. Tocco —uno de sus alumnos— se refería en estos términos al modo en que santo Tomás, todavía muy joven, impartía sus primeras clases en París: «En sus lecciones introducía *nuevos* artículos, resolvía las cuestiones de una *nueva* forma, más claramente y con nuevos argumentos. En consecuencia, los que le oían enseñar tesis *nuevas* y tratarlas con un método *nuevo* no podían dudar de que Dios le había iluminado con una luz *nueva*, pues ¿se pueden enseñar o escribir opiniones *nuevas* si no se ha recibido de Dios una *nueva* inspiración?». El pasaje es enormemente significativo: ocho veces aparece el adjetivo «nuevo». No cabe duda de que la originalidad de santo Tomás impactaba a sus oyentes.

De esta forma, en lugar de perseguir esencias, el filósofo trataba de pensar aquello que existe. Para ello, se vio obligado a elaborar una teoría del conocimiento en consonancia con tales prioridades, tema que se aborda en el capítulo cuarto. De ahí su opción contra el innatismo (la creencia en que el hombre posee ideas innatas) de platónicos y agustinianos, que él consideraba insuficiente para explicar un fenómeno tan extraordinario como el conocimiento: para santo Tomás, los humanos, aunque finitos en nuestro ser, poseemos la capacidad de trascender nuestros propios límites y participar, en cierto modo, de la infinitud. Mediante el conocimiento, «el hombre es, de alguna manera, todas las cosas».

Tomando como hilo conductor esta filosofía del ser, el quinto capítulo sigue a santo Tomás en su aproximación al misterio de Dios, especialmente a través de las célebres cinco vías. Para comprender su sentido, se analiza en esas páginas la doble convicción desde la que el filósofo despliega su teoría acerca de la existencia y los atributos divinos: a la vez que insiste en el valor de la razón humana, defiende el carácter sobrenatural de un misterio revelado imposible de reducir a razones necesarias.

Por último, el volumen se cierra con las implicaciones antropológicas de la teoría tomista; en este ámbito, y en consonancia con lo apuntado anteriormente, santo Tomás se opuso al espiritualismo platónico agustiniano que, en su opinión, empobrecía enormemente al ser humano, al no atender a su dimensión corporal. De este modo finaliza nuestro breve recorrido por las ideas esenciales de santo Tomás. Añadamos, tan solo, una referencia a su talante: su manera de entender la verdad como construcción colaborativa. Para santo Tomás, la investigación filosófica no era una tarea solitaria, sino un diálogo incansable, tanto con los grandes autores del pasado como con sus contemporáneos, sobre todo con sus alumnos. Como él mismo afirmó: «Si hay algo aún mejor que contemplar la verdad, es contemplarla y transmitirla a otros».

OBRA

Los especialistas han catalogado 117 obras de santo Tomás; a continuación se citan las más relevantes desde el punto vista filosófico.

- **Sumas:** tratados en los que se aspira a compilar todo el conocimiento del cristianismo sobre una materia dada: *Suma contra gentiles* (1259-1264) y *Suma teológica* (1266-1273).
- **Cuestiones disputadas:** serie de obras de carácter monográfico que ahondan sobre cuestiones controvertidas en su tiempo: *Sobre la verdad* (1256-1259), *Cuestiones quodlibetales* (1256-1272), *Sobre la potencia de Dios* (1265-1267), *Sobre las virtudes en general* (1266-1269) y *Sobre el mal* (1269-1271).
- **Opúsculos:** trabajos breves de carácter polémico tanto sobre temas teológicos como filosóficos: *Sobre el ente y la esencia* (1250-1256) y *Sobre los principios de la naturaleza* (1255).
- **Comentarios filosóficos:** tratados que analizan y critican a la luz del cristianismo las obras de otros filósofos, sean o no cristianos: *Sobre las Sentencias de Pedro Lombardo* (1254-1256), *Sobre los Nombres divinos de Dionisio Areopagita* (1261) y *Sobre el Libro de las causas* (1269-1273).
- **Comentarios a Aristóteles:** aproximación, desde una óptica cristiana, a los textos fundamentales del filósofo griego: *Sobre el Alma* (1266-1272), *Sobre la Física* (1268), *Sobre la Metafísica* (1268-1272), *Sobre la Ética a Nicómaco* (1269) y *Sobre la Política* (1272).

CRONOLOGÍA COMPARADA

V 1225
Nace Tomás en el castillo de Roccasecca, en el seno de una familia perteneciente a la nobleza italiana, los condes de Aquino.

V 1230
Ingresa como oblato (aspirante a monje) en el monasterio benedictino de Montecassino.

V 1235
Se traslada a la Universidad de Nápoles, donde entra en contacto con la obra de Aristóteles.

V 1244
Pese a la fuerte oposición de su familia, ingresa como novicio en la orden dominicana.

V 1245
Estudia en la Universidad de París, donde asiste a las clases de san Alberto Magno.

V 1248
Se traslada a Colonia siguiendo a su maestro san Alberto Magno.

1220 — 1230 — 1240

H 1230
El Tratado de San Germano pone fin momentáneamente al enfrentamiento entre Federico II y el Papado.

A 1226
Muere san Francisco de Asís, fundador de los franciscanos.

A 1224
El emperador del Sacro Imperio Romano Germánico Federico II funda la Universidad de Nápoles.

H 1245
El primer Concilio de Lyon convoca la séptima cruzada, que fue liderada por el rey de Francia Luis IX.

H 1244
Se suceden los últimos episodios de la guerra contra los cátaros.

A 1234
Domingo de Guzmán, fundador de los dominicos, es canonizado.

V VIDA H HISTORIA A ARTE Y CULTURA

V 1252
Retorna a París, donde ocupa la plaza de bachiller bíblico en la universidad.

V 1256
Es nombrado catedrático de la Universidad de París.

V 1259
Se traslada a Italia.

V 1266
Inicia la redacción de la *Suma teológica*, los comentarios a Aristóteles.

V 1268
Regresa a la Universidad de París, donde debe hacer frente a intensas disputas filosóficas.

V 1272
Se traslada de nuevo a Italia y se integra en la Universidad de Nápoles. Un año después sufre la experiencia mística que le lleva a dejar de escribir.

V 1274
Muere el 7 de marzo en Fossanova.

1260 1270 1280

A 1257
Se funda la Universidad de la Sorbona.

H 1268
Carlos de Anjou conquista el reino de Sicilia.

H 1271
La familia Polo inicia su viaje a Oriente.

H 1274
Se celebra el segundo Concilio de Lyon, al que debía asistir santo Tomás.

A 1274
Muere el místico franciscano san Buenaventura, con quien santo Tomás había mantenido profundos debates filosóficos.

Capítulo 1

PENSAMIENTO EN EL LÍMITE: ENTRE RAZÓN Y FE

Santo Tomás estaba convencido de la capacidad de la razón humana para llegar a conocer la realidad natural, pero, paradójicamente, sentía que la pregunta por el sentido de la vida exigía ir más allá de este conocimiento.

Santo Tomás de Aquino nació el invierno de 1224 en el castillo de Roccasecca, a medio camino entre Roma y Nápoles, en el seno de una familia noble. La vida de santo Tomás se desarrolló, así, en pleno siglo XIII, un período en el que se produjeron importantes cambios sociales y culturales. Fue el siglo del florecimiento de las ciudades, de la construcción de las catedrales y de la expansión del comercio. En el ámbito de la política italiana, Federico Hohenstaufen, que había sido coronado emperador del Sacro Imperio Romano Germánico en el año 1220, rivalizó con los Estados Pontificios a lo largo de todo su reinado. El imperio, sin embargo, acabó por desmoronarse, iniciándose el proceso que llevó a la creación de los Estados modernos.

Parece que, desde muy pequeño, santo Tomás se sintió más llamado por la vida religiosa que por la militar o la política que habían seguido sus hermanos mayores. Por ello, sus padres lo enviaron, a la edad de cinco años, a la vecina abadía benedictina de Montecassino, un centro religioso y de poder importante en la provincia de Nápoles, donde in-

gresó como oblato (aspirante a monje). La decisión paterna no estaba exenta de cierta intencionalidad práctica: asegurar un futuro a su hijo y, al mismo tiempo, extender el poder de la familia al ámbito religioso.

Si Tomás quería optar por la vía religiosa —razonaban sus padres— que lo hiciera de manera conveniente para la posición social de los Aquino. Y el monasterio de Montecassino era, ciertamente, un centro de primer orden, tanto en lo religioso como en lo cultural, lo artístico e, incluso, lo económico. De su *scriptorium* —el espacio de los monasterios dedicado a la copia de manuscritos— habían salido algunas de las más bellas caligrafías medievales. El deseo de su familia era que, pasado el tiempo, Tomás se convirtiera en el abad de Montecassino.

Santo Tomás se formó allí, sobre todo, en humanidades, música y religión. La mayoría de sus biógrafos sitúan al comienzo de su estancia en el monasterio la célebre escena de un Tomás de pocos años persiguiendo a trompicones a los frailes por los pasillos mientras les preguntaba, imperiosamente, *Quid sit Deus?* («¿Qué es Dios?»). De dudosa veracidad, la anécdota es, sin embargo, enormemente significativa: santo Tomás pasó su vida entera persiguiendo la respuesta a tal pregunta, no ya por los pasillos de la abadía, sino por los caminos de Europa entera. Como señala uno de los mejores especialistas en la obra de Aquino, Abelardo Lobato:

> Tomás fue un itinerante que recorrió a pie unos 15.000 kilómetros por los tortuosos senderos de la Europa medieval y supo lo que eran los asaltos, las tormentas, la sed y el hambre de un caminante que, mientras iba de camino, tenía que mendigar el pan. No es habitual la imagen de Tomás fraile predicador itinerante, pero es muy exacta.

LA FORMACIÓN EN NÁPOLES

Cuando santo Tomás contaba catorce años, la abadía fue saqueada por las tropas de Federico II, quien expulsó a los monjes y convirtió el lugar en una fortaleza militar. Tomás fue enviado a continuar sus estudios de artes liberales y filosofía a la Universidad de Nápoles. Se trata de una decisión sorprendente, pues aquel centro era entonces la única universidad civil de Europa, es decir, la única universidad que no dependía de la Iglesia; fundada por Federico II en 1224, centraba su interés en las ciencias naturales y no contaba, ni tan siquiera, con Facultad de Teología.

Fue un momento crucial, ya que en Nápoles santo Tomás interrumpió súbitamente la placidez de sus estudios en una abadía rural y se topó con dos realidades que marcaron su futuro, tanto vital como intelectual; de hecho, fueron dos fenómenos de una fuerza tremenda que no solo le sorprendieron a él, sino a toda la cultura occidental: la obra de Aristóteles y el nuevo movimiento de pobreza evangélica representado por la orden de los dominicos. Según el medievalista alemán Josef Pieper, ambos movimientos poseían de por sí «suficiente fuerza explosiva como para echar por tierra la estructura intelectual de la cristiandad medieval».

Fueron dos movimientos que parecen antagónicos y, de hecho, muchos de sus contemporáneos estuvieron convencidos de que realmente lo eran: si las órdenes mendicantes reclamaban con una firmeza sorprendente el retorno a la pureza y autenticidad evangélicas, el pensamiento de Aristóteles representaba una explicación global de la naturaleza y el ser humano construida completamente al margen del cristianismo. Anterior e independiente del cristianismo, la explicación aristotélica parecía, no solo no necesitar de la fe, sino que, en algunos puntos capitales, parecía apartarse decididamente



UNA ORDEN DE TEÓLOGOS

El 22 de diciembre de 1216, unos nueve años antes de que santo Tomás de Aquino viniera al mundo, el papa Honorio III aprobó una orden que, con la de los frailes menores de san Francisco de Asís, iba a marcar profundamente todo lo que restaba de Edad Media. Se trataba de la orden de predicadores o dominica, que tomaba el nombre de su fundador santo Domingo de Guzmán (1170-1221), quien la creó en un contexto de lucha contra las herejías, en especial el catarismo, y de reivindicación de la más pura espiritualidad



evangélica. Como la franciscana, era una orden mendicante cuyos miembros salían a los caminos a predicar el Evangelio y vivían de la limosna, pero así como los franciscanos desconfiaban de todo lo que fuera formación intelectual, los dominicos hicieron de esta su santo y seña. Este valor concedido al saber fue precisamente lo que empujó a Tomás de Aquino a ingresar en sus filas. En la imagen, fresco de Benozzo Gozzoli (1420-1497) que recrea el encuentro entre san Francisco de Asís y santo Domingo de Guzmán.

de esta. El joven Tomás no percibió tal contradicción, al contrario: al mismo tiempo que seguía, con entusiasmo creciente, las lecciones sobre la *Física* y la *Metafísica* de Aristóteles del profesor Pedro de Hibernia, se aproximaba más y más a la espiritualidad dominica de la mano de Juan de San Giuliano, un joven fraile con quien coincidió en la universidad y a quien le unió una entrañable amistad.

El joven Tomás, fascinado por ambos movimientos, entendió que no debía escoger entre aquellas dos opciones radicales, sino escogerlas ambas. Es la génesis de lo que se convirtió en su gran obra: la síntesis del naturalismo aristotélico, centrado en el estudio de la naturaleza y la reivindicación de la realidad material, con la espiritualidad radical de los movimientos que proclamaban el retorno a la pobreza evangélica del cristianismo primitivo. Razón y fe: contra lo que muchos de sus contemporáneos pensaron, santo Tomás estaba convencido de que apostar por una no implicaba necesariamente apartarse de la otra. Él apostó por las dos.

Esperó unos meses, hasta cumplir los dieciocho años reglamentarios, y solicitó el ingreso en la orden de los dominicos. Lo hizo sin consultar a su familia, pues sabía que esta no aprobaría su decisión: la orden de los predicadores no gozaba de mucho prestigio entre la nobleza, ya que se trataba de un movimiento muy joven y urbano que, no sin razón, era percibido como una amenaza contra las viejas estructuras de un cristianismo quizá demasiado establecido social, económica y políticamente en el mundo. «Esto no puede ni debe continuar así», había exclamado, en una ocasión, santo Domingo de Guzmán (1170-1221), el fundador de la orden, estableciendo un retorno a los Evangelios y, literalmente, al ideal de pobreza que en ellos se predicaba. En uno de sus primeros escritos polémicos, santo Tomás recalcó, en una expresión no exenta de ironía, que «la perfección evangélica consiste en la imitación

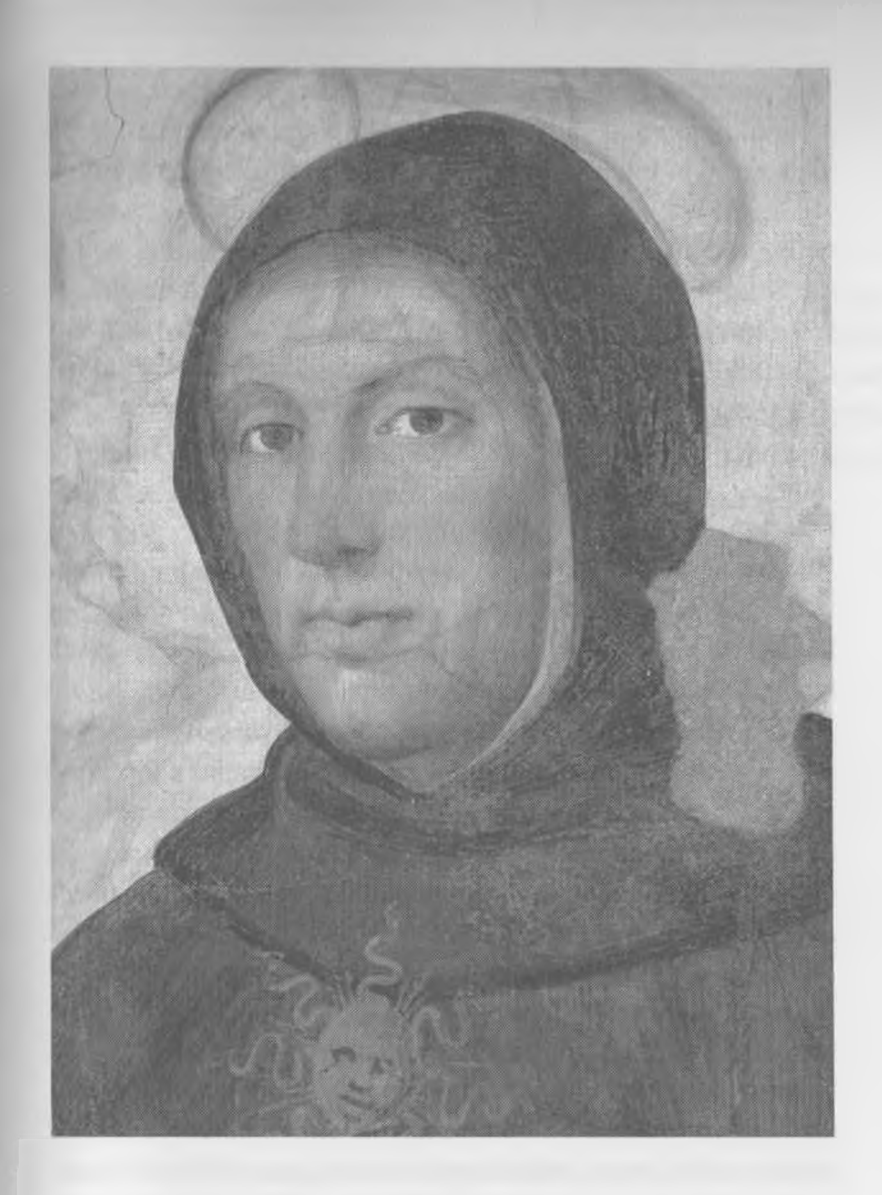
de Cristo, pero Cristo fue pobre no solo en su intención, sino que lo fue también realmente». En todo caso, es lógico que un movimiento de carácter revolucionario que dirigió sus críticas contra el orden establecido no fuera muy bien recibido, precisamente, por los representantes de tal orden.

Algunos años más tarde, santo Tomás respondió con una contundencia muy poco habitual en él a la pregunta de por qué había tomado una decisión tan importante sin consultar con su familia: «De tal consejo hay que mantener alejados, en primer lugar, a los parientes de sangre, quienes a ese respecto más son enemigos que amigos». De hecho, los Aquino no querían un fraile mendigo en la familia y estaban dispuestos a hacer cualquier cosa para impedirlo. Por ello, y para evitar problemas, santo Tomás, tras tomar el hábito, abandonó Nápoles con el deseo de dirigirse a Roma y luego a París, intentando alejarse lo más rápidamente posible de la esfera de influencia de su familia. Pero no lo consiguió: los Aquino lo buscaron infructuosamente en Nápoles y en Roma, pero, finalmente, camino de París, el joven Tomás fue apresado por sus hermanos, que le despojaron de los hábitos y lo encerraron en el castillo de Monte San Giovanni.

Tanto la madre como los hermanos (su padre había fallecido en 1243), intentaron persuadirle de que abandonara a los frailes mendigos, pero no lo lograron. Pasaban los meses y el cautivo no cedía a las presiones. Aprovechaba para seguir estudiando filosofía y componer alguno de sus primeros escritos, como un *Tratado sobre las falacias*, los razonamientos que, a primera vista, parecen correctos, pero que ocultan alguna trampa. En ese período se sitúa uno de los episodios más célebres de su biografía: parece que sus hermanos, para convencerle de las ventajas de la vida seglar, llegaron incluso a contratar una prostituta y la introdujeron en los aposentos donde lo tenían encerrado. Todo en balde.

Tras más de un año de reclusión, santo Tomás consiguió fugarse —descolgándose por una ventana con ayuda de algunos frailes— y escapar a Nápoles, donde completó su noviciado. Poco después, en 1245, sus superiores lo enviaron a estudiar a París, que por aquel entonces venía a ser el centro intelectual del mundo conocido. Santo Tomás se alojó en el convento de los dominicos de Saint Jacques, en el Quartier Latin, el Barrio Latino que tomaba su nombre de la lengua que hablaba la comunidad internacional de estudiantes que a todas horas llenaban sus callejuelas. El convento era un auténtico hervidero de actividad, ya que los novicios estaban ensayando un nuevo sistema de copia de manuscritos mucho más rápido; era un método que implicaba a todos, incluso a un Tomás de Aquino cuya letra fue calificada de *illegibilis*, «ilegible». Explica el paleógrafo P. M. Gils que Tomás no tenía la paciencia para escribir correctamente, «querría ir mucho más rápido». Y debe de ser cierto, pues mucho después, cuando compuso su propia obra, santo Tomás no la escribió, sino que la dictó. Cuentan sus biógrafos que llegó, incluso, a dictar simultáneamente cuatro obras a cuatro escribientes distintos. Según relata el ya citado Abelardo Lobato, los pocos libros que escribió Santo Tomás de su puño y letra, todavía se mantienen, en parte, indescifrables.

Respecto al aristotelismo y al cristianismo decididamente evangélico, aquellas dos opciones tan radicales pero tan diversas que el joven Tomás había hecho suyas, cabe destacar un dato muy relevante: los dominicos de Saint Jacques estaban llevando a cabo una de las empresas más ambiciosas de la teología bíblica de la Edad Media, la primera corrección de la Biblia, localizando y eliminando infinidad de añadidos e interpolaciones que se habían ido incorporando al texto



Uno de los primeros biógrafos de santo Tomás, Pedro Calo, lo describió como un hombre alto y corpulento, de cabeza grande y bien proporcionado. Era, en suma, una persona cuyos rasgos y fisonomía se correspondían con la grandeza de su alma. Esta descripción ha sido fielmente seguida por los pintores ya desde la Edad Media a la hora de retratar al de Aquino. Es el caso del autor de este retrato que se conserva en el Museo Nazionale di San Marco, en Florencia, fray Bartolomeo (1472-1517), quien supo además dar al rostro del santo un porte noble y meditativo.

original a través de siglos y siglos de copias manuscritas. Además, estaban redactando, también, su primera concordancia. Y lo hacían, justamente, en los mismos años en los que, en el mismo convento, se estaban componiendo algunos de los primeros y más audaces comentarios a la *Física* de Aristóteles.

El conocer, por muy imperfecto que sea, cuando tiende hacia aquello que hay de más noble, procura al alma su mayor perfección.

SUMA CONTRA GENTILES

Allí conoció santo Tomás al maestro san Alberto Magno (1206-1280), también fraile dominico y estudioso apasionado de los libros de Aristóteles sobre la naturaleza. Los estudiantes acudían en tal número a sus clases, que había tenido que dejar el aula y trasladar sus lecciones a una placita cercana que todavía hoy conserva el nombre de Place M'Aubert.

En las biografías más antiguas se narran bastantes anécdotas de su época de estudiante, las cuales presentan a un Tomás excepcionalmente alto, corpulento y de temperamento callado. Tanto era así, que parece que sus compañeros de estudios le llamaban «el buey mudo de Sicilia», a lo cual san Alberto Magno, que se percató pronto del talento oculto del joven Tomás, se dice que respondió, en cierta ocasión: «Lo llamáis buey mudo, pero os digo que su mugido resonará en el mundo entero». Santo Tomás de Aquino sintonizó al instante con el propósito de san Alberto Magno de recuperar el naturalismo aristotélico y se empeñó en conciliarlo con una espiritualidad muy en la línea de san Agustín (354-430), basada en la introspección, en el conocimiento de uno mismo y en su realidad espiritual como imagen de Dios. El proyecto se transformó, pues, en un intento por trazar la síntesis de razón y fe. Apasionado defensor tanto de los estudios de ciencias naturales de san Alberto Magno como del espiri-

tualismo de san Agustín, santo Tomás estaba convencido de que la razón nunca puede oponerse a la fe; ambas le han sido dadas al hombre por el Creador.

LA MENTE HUMANA, «HORIZONTE Y CONFÍN»

Santo Tomás fue filósofo y teólogo. El modo en que entendía la relación de ambas disciplinas se ha etiquetado de muy diversas formas, no siempre amables, a lo largo de la historia. Algunos filósofos lo ven, aún ahora, como demasiado teólogo, y algunos teólogos lo veían, en su tiempo, como demasiado filósofo. En realidad, santo Tomás de Aquino fue un teólogo que, por ello, se dedicó a la filosofía. Escribió mucha filosofía, aunque siempre inmersa en una síntesis de intención teológica. El presente volumen se centra en sus teorías filosóficas, pero conviene no perder de vista la perspectiva tomista: santo Tomás en ningún momento intentó separar la filosofía de la teología, como si fueran disciplinas independientes. Por eso, aunque las distinguió muy bien, nunca elaboró una exposición sistemática de su filosofía. No confundió ambas disciplinas, pero tampoco quiso desconectarlas: fue justamente su pretensión de «hablar de Dios», lo que le llevó a dedicarse a la filosofía. Y, ciertamente, lo hizo en cuerpo y alma. De hecho, nunca dejó de hacer filosofía. Es significativo, por ejemplo, que al final de su vida, cuando ya veía cercana la muerte, desoyendo consejos y súplicas de todos sus colaboradores, dejó inconclusa su gran obra teológica, la *Suma teológica*, y se empeñó en comentar dos obras físicas de Aristóteles.

Para clarificar la manera en que santo Tomás entendía la relación entre razón y fe es conveniente tener presente la convicción central que articula todo el desarrollo de su teoría.

La formulaba al inicio de su comentario *Sobre la Metafísica* de Aristóteles: «Todas las ciencias y las artes se ordenan a un solo fin: la perfección del hombre, que es su felicidad». Para santo Tomás, el ser humano nunca debe ser instrumentalizado por la ciencia o la técnica, sino más bien al contrario, el sentido mismo de la investigación científica es servirle al hombre para mejorar, para acercarse a su fin último. Para el filósofo, la ciencia debe estar al servicio del hombre, no el hombre al servicio de la ciencia.

Es desde esta convicción que santo Tomás se preguntaba, al comienzo de la *Suma teológica*, si, además de cultivar la filosofía, el ser humano necesita alguna otra disciplina; es decir, si mediante la investigación filosófica puede llegar a conseguir aquel conocimiento que le permita alcanzar la perfección y la felicidad. Y él mismo respondía que con la filosofía no basta: el fin que el ser humano se ha propuesto es tan ambicioso que sobrepasa, en mucho, el poder de la razón humana. Santo Tomás consideraba que el hombre es capaz de conocer el mundo que le rodea e, incluso, es capaz, por sí mismo, de acceder al conocimiento metafísico, es decir, ir «más allá» de lo físico concreto y conocer, en parte, el orden de la naturaleza y sus causas. Pero, y esto es lo importante, este último conocimiento aún no agota la realidad: más allá se abre todavía un nuevo horizonte que escapa por completo al conocimiento racional; una realidad inaccesible a la que el hombre puede acercarse, tan solo, por vía de la fe.

Santo Tomás estaba muy interesado en establecer con exactitud los límites del conocimiento humano: en su opinión, la razón humana no puede llegar a conocerlo todo por sí misma. Una vez que llega a la frontera, su capacidad toca su límite. Pero santo Tomás constató que justamente ahí le aguarda al hombre el misterio. Para el filósofo, en la frontera es donde se hallan los temas más interesantes, los más pro-

fundos y difíciles, aquellos cuyo conocimiento le importa de verdad al hombre: el sentido de la vida (es decir, la respuesta a la pregunta «¿por qué existo?»), el problema del mal moral, la fugacidad de la existencia y la muerte, la libertad... Todo ello forma parte de la paradoja de la condición humana, puesto que para santo Tomás los hombres están llamados a empresas que parecen imposibles, a lugares a los que la propia naturaleza humana es incapaz de acceder por sí misma. La mente humana es así «casi horizonte y confín».

Gracias a la Revelación divina [...] llegamos a la convicción de que Dios está por encima de todo lo que puede ser pensado.

SUMA CONTRA GENTILES

Según santo Tomás, la filosofía, con esfuerzos considerables, ha sido capaz de llevar al hombre hasta el confín, pero no más allá: o bien se queda ahí, o bien recurre a ayuda externa para atravesarlo, que es realmente lo que siempre ha soñado. Aquino, en esto, fue radical: no tiene ningún sentido dirigirse a la frontera sino es para cruzarla; inconformistas por naturaleza, lo propio de los humanos es intentar, siempre, saltarse el límite, tratar de mirar por encima de la barrera. Y, como hacen en el resto de ámbitos de la vida, allí donde no llega el propio conocimiento, confían en el testimonio de los demás. El ser humano, en tanto que ávido de conocimiento, necesita aprender de los otros: se fía de lo que le cuentan los que saben; en este caso, confía en el testimonio de la Revelación divina.

Es la propia naturaleza humana: en tanto que infinitamente abierta en sus aspiraciones, pero finita en cuanto a capacidad y limitada en lo concreto y singular, santo Tomás no vio razonable cerrarse ni a la afirmación de una realidad que está más allá de la capacidad humana, ni a la posibilidad de recibir una Revelación que posibilite, en parte, el acceso

a tal realidad. Es un punto esencial: en palabras de santo Tomás, «la fe no está contra la razón y, por tanto, no se dice que niega a la razón, como si destruyera la auténtica razón». La fe no anula ni rebaja la capacidad racional, sino que la presupone y la desarrolla, «pues la fe presupone el conocimiento natural, así como la gracia presupone la naturaleza y toda perfección presupone lo que es perfectible». La fe perfecciona la razón, la mejora permitiéndole acceder a regiones a las que, por sí misma, nunca habría conseguido llegar. La realidad no se reduce al contenido de la razón humana, sino que es mucho más rica. Según santo Tomás, sería una ingenuidad pretender que la representación racional agota la totalidad del ser, identificarlo con ella. Es en este sentido que la razón se subordina a la fe, «puesto que la gracia no destruye la naturaleza sino que la perfecciona, es necesario que la razón natural sirva a la fe».

Filosofía y teología

Todo este razonamiento se basa en unos implícitos que no está de más poner de manifiesto: la discusión tomista sobre las relaciones entre filosofía y teología no tendría el menor sentido para aquel que no aceptara, de entrada, que existe tal Revelación o que no creyese en ella. Sería hablar por hablar. Como es obvio, santo Tomás partía de la previa aceptación del contenido de la Revelación como verdadero. Para él, la fe, por tanto, no se opone a la razón, sino que la «eleva», permitiendo al hombre singular, que en su fuero interno razona y cree, adentrarse un poco más en las profundidades del misterio del ser y, por tanto, aproximarse un tanto más a su fin último. Este es el fundamento de la célebre distinción de santo Tomás entre filosofía y teología. Distinción que, a

FE Y RAZÓN, UNA RELACIÓN CONFLICTIVA

Uno de los temas que más preocupó a santo Tomás a lo largo de su vida fue el de la relación entre fe y razón. O lo que es lo mismo, entre teología y filosofía. Con ello solo hacía que ahondar en una problemática que ya había ocupado a los primeros pensadores cristianos, incluido todo un padre de la Iglesia como san Agustín de Hipona (354-430), y que abordaron también otros ilustres maestros de la Edad Media, como Pedro Abelardo (1079-1142), san Bernardo de Claraval (1090-1153) o Siger de Brabante (1240-1284). Las conclusiones de todos ellos no podían ser más dispares, sobre todo a la hora de afrontar la más difícil de todas las cuestiones en este ámbito: la de cómo interpretar aquellos temas en que la explicación racional y la doctrina revelada llevan a conclusiones incompatibles. Frente a la confianza agustiniana de que la razón sirve a la fe y la fe ilumina la razón, y el rechazo a ultranza de la razón como mera vanidad de san Bernardo, el de Aquino se esforzó en demostrar que hay una verdad filosófica que parte de la razón y otra teológica que nace de la fe, y que ambas, aunque distintas, no son contradictorias, pues proceden de Dios.

Concordancia entre razón y fe		
Unidad	Distinción	Separación
San Agustín No hay una verdad religiosa y una científica, sino que hay que creer para entender y entender para creer.	Tomás de Aquino El hombre conoce el mundo a través de la razón, pero hay un conocimiento al que solo puede accederse por la fe.	Pedro Abelardo La razón es la única vía posible para el conocimiento, mientras que la fe es solo un acto de vida.

Incompatibilidad entre fe y razón	
Superioridad de la fe	Superioridad de la razón
San Bernardo de Claraval La razón daña a la fe, no es más que vanidad, mientras que la fe es salvación. No hay que entender, sino creer.	Siger de Brabante Los dogmas de la fe son verdaderos, pero las conclusiones de la razón son necesarias.

la vez que insiste en el valor de la razón humana, defiende el carácter sobrenatural de un misterio revelado imposible de reducir a razones necesarias. Habría, pues, dos tipos de verdades, las naturales, que la razón conoce por sí misma, y las sobrenaturales, aquellas que exceden la capacidad de la razón humana y a las que se accede por medio de la Revelación.

Para santo Tomás, la filosofía y la teología se diferencian, por tanto, en su objeto, en sus principios y en su método. Mientras que la filosofía acoge la verdad en virtud de su evidencia intrínseca, la teología acepta la verdad que encuentra en la Revelación divina. Santo Tomás lo explicaba así:

> El orden de las ciencias es doble: algunas proceden de principios conocidos mediante la luz natural de la razón, como las matemáticas, la geometría y similares; otras proceden de principios conocidos mediante una ciencia superior. Y de esta forma la teología es una ciencia que procede de los principios conocidos a través de la luz de una ciencia superior, la ciencia de Dios.

El objeto de la teología es Dios mismo en cuanto que se ha manifestado en la Revelación. Por eso, sus principios son las verdades conocidas por la fe, a partir de las cuales se elabora la argumentación racional. Puesto que parte de la fe, su método encuentra el fundamento en el principio de autoridad: ya que la validez de sus principios se establece por la fe, es fundamental saber de quién fiarse, a quién creer, en definitiva, a qué autoridad someterse. En cambio, en el terreno de la filosofía, el argumento que se apoya en la autoridad es el más débil de todos. Santo Tomás insistió en esta idea, utilizando fórmulas diversas, todas contundentes: «Querer probar algo en base a la autoridad significa no probar nada»; de este modo, los argumentos, en filosofía, son válidos «no a causa de la autoridad

de aquellos que los dicen, sino a causa de lo dicho». Según santo Tomás, incluso el profesor, en sus lecciones, debe evitar imponer la verdad desde su autoridad o la de cualquier otro, por prestigioso que sea («es verdad porque lo dijo san Agustín»); lo que debe hacer es ayudar al alumno a que piense por sí mismo y entienda la verdad: «El maestro debe lograr la inteligencia de la verdad que propone; para ello tiene que indicar los argumentos que van a la raíz de la verdad, que hagan ver por qué es verdad lo que afirma». En cambio, si únicamente sabe apelar a la autoridad o al prestigio de los autores, el estudiante se irá de vacío. Así lo expresaba el propio santo Tomás: «Cuando el maestro responde una pregunta con meras citas, entonces el oyente marchará con las manos vacías».

En filosofía, por tanto, apelar a una autoridad, aunque sea muy alta, es el más débil de los criterios de verdad. En este sentido, santo Tomás constató la audacia de Job, el personaje bíblico, que llegó a exclamar: «¡Deseo discutir con Dios!» (Job 13,3). Sorprendente, pero más audaz parece aun el comentario del propio santo Tomás a este pasaje: «La diferencia entre los interlocutores no afecta en nada a la verdad de lo que dicen: si lo que uno dice es verdad, nadie puede prevalecer sobre él, cualquiera que sea su oponente en la discusión». Difícil imaginar una formulación más contundente de confianza en la razón humana y su capacidad para hacerse con la verdad de las cosas que están a su alcance.

UNA RELACIÓN DE COLABORACIÓN

La razón y la fe están nítidamente diferenciadas, pero no separadas. Santo Tomás de Aquino detalló el modo en que ambas colaboran, disputando con algunas de las corrientes más importantes del pensamiento de su época, que de-

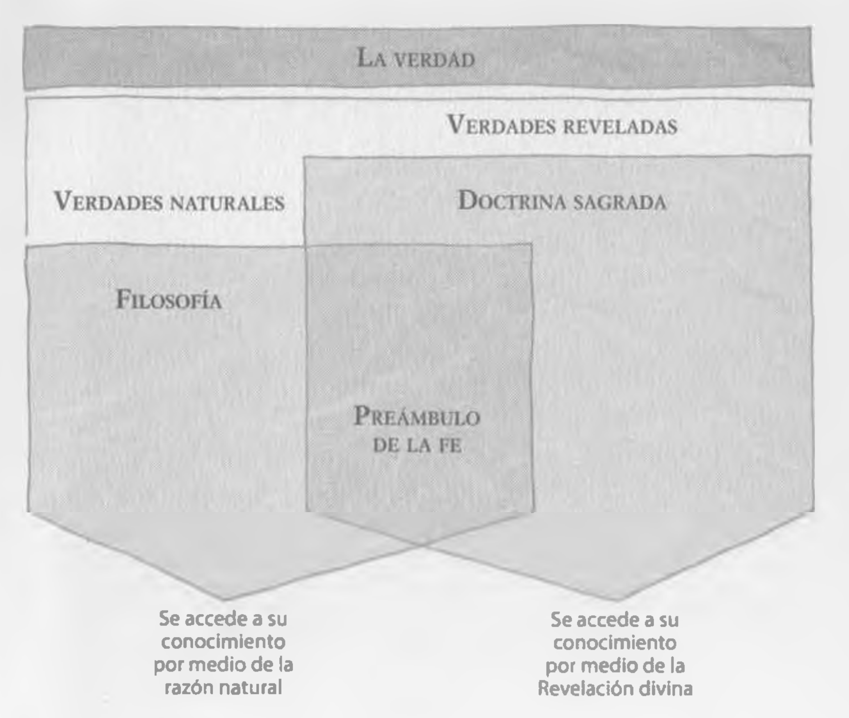
fendían el exclusivismo de una de las dos: los averroístas latinos argumentaban a favor de la razón y los agustinianos, como san Buenaventura (1218-1274), a favor de la fe (ambas corrientes se tratarán, con detalle, en el próximo capítulo). santo Tomás necesitaba las dos: consideraba que ambas se necesitan mutuamente. Pero no en el sentido de que la fe necesite demostrar sus verdades. Como afirma el propio santo Tomás, «la teología, al utilizar la razón humana no lo hace, ciertamente, para demostrar la fe». La filosofía colabora con la teología proporcionándole analogías o semejanzas que facilitan la aproximación a lo sobrenatural a partir de realidades conocidas de manera natural. También le ayuda a establecer las bases racionales de la fe, argumentando contra las doctrinas filosóficas contrarias a la fe, mostrando que son falsas o, cuanto menos, que no son necesariamente ciertas. Por su parte, la fe colabora con la razón proporcionándole una serie de conocimientos que proceden de las Sagradas Escrituras y facilitándole un criterio infalible de verdad.

Para santo Tomás, en tanto que ambas son verdaderas, no puede darse contradicción entre razón y fe. Según el filósofo, en ciertos asuntos difíciles podría parecer que la fe contradice a la razón, pero es porque quizá las cosas más evidentes en sí mismas no lo son tanto para nosotros, como puede comprobar cualquiera que se inicie en el estudio de las matemáticas. Santo Tomás lo ejemplificaba así: el hombre ignorante considera contrario a la razón que el Sol sea más grande que la Tierra, pero esta proposición parece razonable al sabio. En la *Suma contra gentiles* expuso esta problemática del siguiente modo:

> Algunos tienen tal confianza en su razón que creen poder imponer a la naturaleza divina la medida de su inteligencia.

Creen que la totalidad de lo verdadero se reduce a su opinión y que lo falso es aquello que no les parece verosímil. La Revelación nos libera de esta presunción al reducir a sus proporciones nuestra modesta búsqueda de la verdad, recordándonos todo aquello que excede la capacidad de la razón. Finalmente, contra aquellos que querrían limitar el horizonte de las cosas humanas, hay que recordar, cuanto sea posible, las palabras de Aristóteles: el hombre debe elevarse hacia las realidades divinas e inmortales.

Santo Tomás constató que hay ciertos temas que parecen situarse en el confín mismo de la razón, como si pertenecieran tanto a la razón como a la fe. Son los *Preambula fidei* (los preámbulos de la fe), que son verdades filosóficas, es decir, cognoscibles por la pura razón natural, pero que, no obs-



Santo Tomás de Aquino distinguía dos tipos de verdad: la verdad natural, que es accesible a la razón, y la verdad revelada, aquella que el hombre conoce no por sus propias fuerzas, sino gracias a la Revelación divina. En el confín se hallan los preámbulos de la fe: verdades que pertenecen tanto a la razón natural como a la Revelación.

tante, han sido reveladas y, por ello, son objeto también de la fe. Son cuestiones como, por ejemplo, la existencia de un Dios creador y personal, la inmortalidad del alma, los principios morales más esenciales, la dignidad humana, etc. Podría parecer que, respecto a tales temas, la Revelación no era necesaria, pero santo Tomás afirmaba que son verdades imprescindibles para encontrar el sentido auténtico de la vida humana y, por ello, aunque podrían llegar a ser conocidas sin la ayuda de la fe, «fue también necesario que el hombre fuese instruido por Revelación divina sobre las mismas verdades que la razón humana puede descubrir acerca de Dios, porque de lo contrario esas verdades acerca de Dios, investigadas por la razón humana, serían conocidas por muy pocos, tras de mucho tiempo y mezcladas con muchos errores; y, sin embargo, de su conocimiento depende que el hombre se salve, ya que su salvación está en Dios».

Capítulo 2

LA CONTROVERSIA DEL ARISTOTELISMO

El platonismo, en su fuga hacia la belleza inmaterial, había perdido por el camino la realidad más cercana y tangible. Santo Tomás estaba convencido de que era algo que el cristianismo —la religión que más valora la corporalidad— no podía permitirse. Por este motivo necesitaba del aristotelismo.

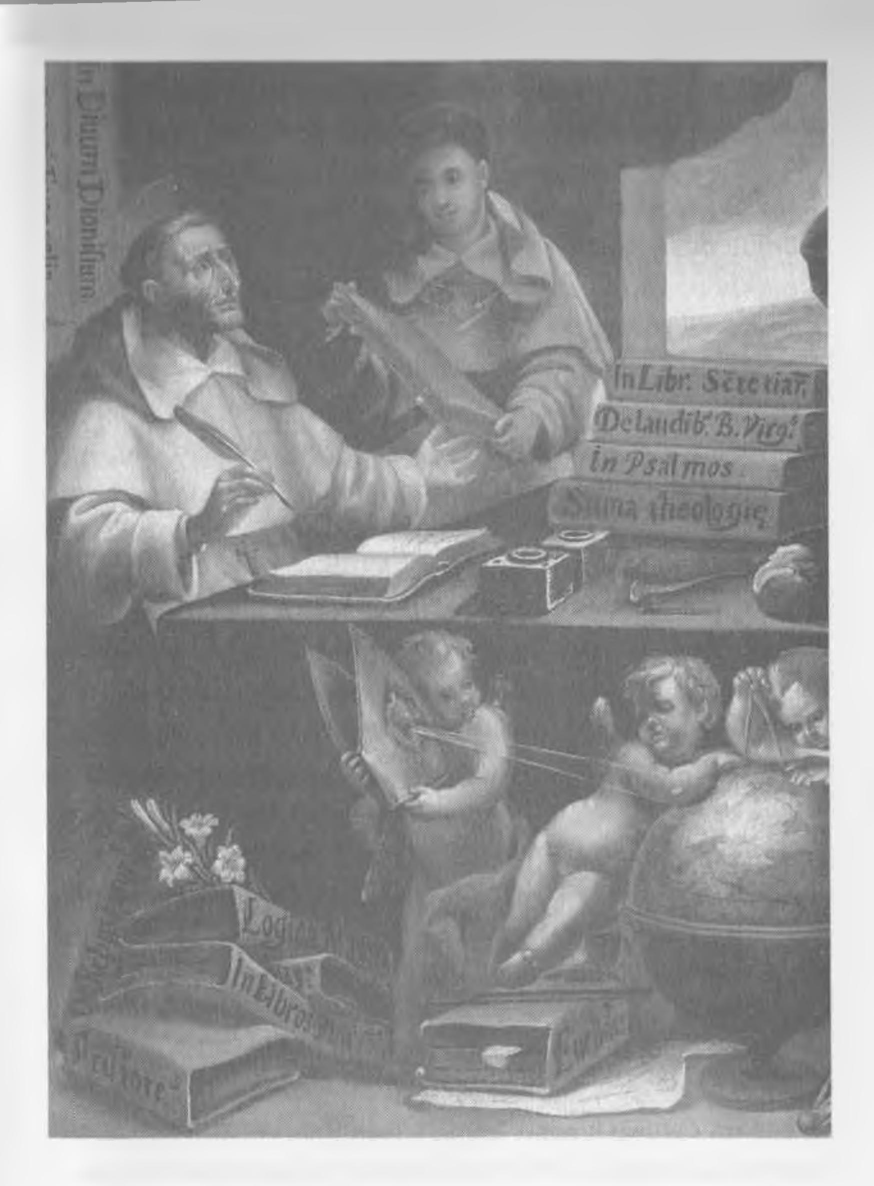
Santo Tomás estuvo en París, como estudiante, desde 1245 hasta 1248, completando los estudios de filosofía que había comenzado en Nápoles. Lo hizo en la Facultad de Artes (llamada, también, «facultad de los filósofos»), la más joven, la más numerosa y la que más novedades comenzaba a generar, ya que los estudios de filosofía estaban dejando de considerarse solo un paso previo, un medio, en el camino hacia la teología. En aquella escuela, tales estudios estaban empezando a adquirir una cierta autonomía, un sentido propio. El descubrimiento de las obras de Aristóteles que iban llegando a la capital francesa, procedentes sobre todo de la Escuela de Traductores de Toledo, contribuía a aumentar la sensación de encontrarse ante una cosmovisión construida al margen del cristianismo y que no precisaba de este para interpretar el mundo. La obra de Aristóteles representaba un desafío que puso en tela de juicio los cimientos de todo lo que se había pensado hasta entonces, de todo lo que se consideraba válido. Había llegado el momento de cuestionarse aquello que, durante siglos, se había considerado incuestionable.

En 1248 san Alberto Magno, el maestro de santo Tomás, fue trasladado a Colonia, donde acababa de inaugurarse una nueva universidad, y decidió llevarse consigo a su mejor alumno. Santo Tomás siguió allí los cursos de su profesor, los cuales tuvieron una influencia decisiva en su formación.

San Alberto Magno, de temperamento más enciclopédico que sintético, era un apasionado estudioso de la naturaleza que se marcó como objetivo introducir el pensamiento filosófico completo de Aristóteles en Occidente («nuestra intención es hacer Aristóteles inteligible a los latinos», decía). El maestro de santo Tomás era profesor de teología, pero dedicaba buena parte de su tiempo a observar la naturaleza que le rodeaba y se esforzaba por comprenderla en todos sus detalles. De este modo, estudió desde los hábitos alimentarios de las anguilas hasta los tipos de frutas y hojas; realizó experimentos sobre el sonido y la propagación de las ondas sonoras, así como sobre la reflexión de la luz y el magnetismo; descubrió la membrana alantoide comparando los huevos de las aves con los de los peces; se interesó por la sexualidad y los mecanismos reproductivos de los escorpiones; contabilizó cinco tipos de jilgueros, tres de pájaro carpintero, tres de garzas...

Sus investigaciones constituían algo inaudito en el seno de una cultura que, desde hacía siglos, había asumido como uno de sus pilares fundamentales la idea platónica de que la ciencia debía prescindir completamente de todo lo que fuera material y elevarse a las alturas de lo intangible. El sabio debía abandonar cuanto antes la «caverna» del mundo sensible. A ningún platónico se le hubiera ocurrido detenerse a observar pacientemente la naturaleza y, mucho menos, a estudiar las anotaciones de tal observación y a compaginarlas con sus lecciones de teología bíblica.

La obra de san Alberto Magno contradecía totalmente este planteamiento. Entre sus escritos científicos destacan el *Li-*



En una época en que la teología parecía imponerse a la filosofía y la ciencia, san Alberto Magno fue la demostración de que la devoción no está reñida con la sabiduría. Todo lo que había en el universo era susceptible de llamar su atención, de ahí una obra enciclopédica que abarca desde botánica a astronomía, pasando por biología, alquimia o geografía. Igualmente, fue uno de los primeros en apreciar y encomiar las virtudes de su discípulo Tomás de Aquino. En la imagen, detalle de un óleo de Alonso Antonio Villamor (1661-1729) que muestra a maestro y alumno en el estudio del primero.

bro de los minerales, el *Libro de los animales* y el *Libro de los vegetales y las plantas*. En este último afirmaba:

> De los vegetales que vamos a tratar, unos los hemos conocido nosotros mismos por experiencia, de los otros tenemos noticia por aquellos que, como hemos comprobado, no dicen fácilmente algo a no ser que lo hayan constatado por la experimentación. Pues no se pueden hacer silogismos sobre naturalezas concretas, de las que únicamente la experimentación proporciona certeza.

Precisión metodológica, esta última, muy importante en un pensador que compaginó sus estudios sobre la naturaleza con especulaciones teológicas y comentarios bíblicos. San Alberto Magno estaba especialmente interesado en delimitar con exactitud y, sobre todo, en distinguir las diferentes metodologías que debían utilizarse en los diversos campos de la investigación. En este sentido, en *Sobre la generación y la corrupción* llegó a afirmar que «cuando practico la investigación natural, no me intereso por los milagros».

No es difícil imaginar la enorme conmoción que las enseñanzas de su maestro debieron causar en el ánimo de un joven Tomás que, ya desde su estancia en Nápoles, había comenzado a intuir las insuficiencias del platonismo y, por ello, a sospechar de una cultura unilateralmente decantada hacia lo inmaterial. La admiración por la naturaleza no estaba reñida con la teología sino, más bien al contrario, era una exigencia de esta: el reconocimiento de las maravillas de la creación no hacía sino engrandecer al Creador. Muy significativamente, una de las principales obras teológicas de san Alberto Magno lleva el título de *Suma de las criaturas*.

Este punto de vista es algo que santo Tomás conservó como uno de los sellos característicos de su labor intelectual:

el estudio de la naturaleza no solo es un requisito imprescindible para poder acceder, con garantías, al estudio de la teología, sino que constituye también un valor en sí mismo.

LA UNIVERSIDAD DE PARÍS Y LA RECUPERACIÓN DE ARISTÓTELES

A finales del año 1251 el Maestro General de los dominicos consultó a Alberto Magno si conocía a algún joven teólogo con suficiente capacidad para ocupar el puesto de profesor bachiller en teología en la Universidad de París. Aunque a santo Tomás le faltaban todavía dos años para alcanzar la edad mínima, fue recomendado tan insistentemente por su maestro que acabó siendo elegido para aquel puesto. Inmediatamente partió a París, donde debía comenzar su curso en septiembre de 1252. Inició, pues, a los veintisiete años su labor como profesor, primero como bachiller bíblico en la cátedra de extranjeros y, tras los dos años preceptivos, como bachiller sentenciario.

En aquella época el clima intelectual en la Universidad de París era bastante menos apacible que el que santo Tomás había vivido en Colonia. Las huelgas, los alborotos y los choques entre estudiantes y fuerzas del orden eran frecuentes. En la universidad se vivían tiempos de una agitación tan inesperada como profunda: el encuentro con la obra de Aristóteles parecía que podía llegar a socavar los cimientos mismos de una imagen del mundo y del hombre forjada a lo largo de muchos siglos. Esta mezcla de inquietud y curiosidad, tan característica del siglo XIII, estaba dando lugar a disputas de muy alta intensidad entre las distintas corrientes de pensamiento que se iban conformando. Parecía, casi, una guerra de todos contra todos.

LA GRAN PERIPECIA DEL ARISTOTELISMO

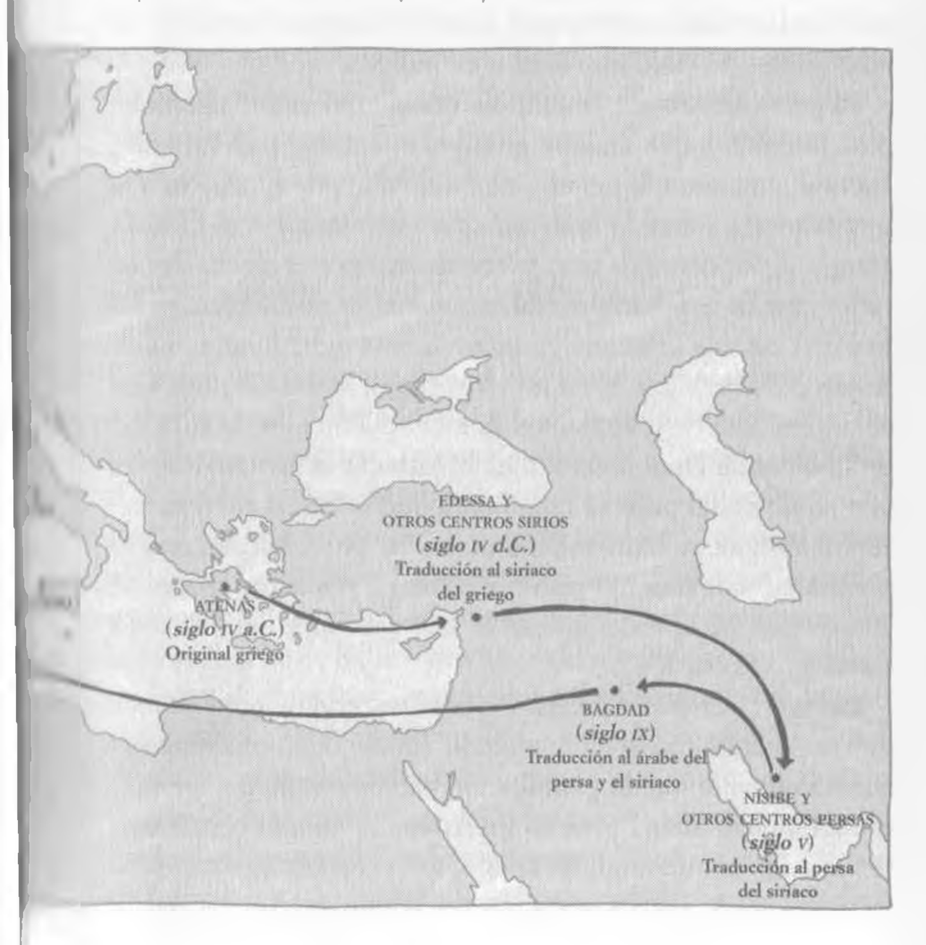
Hasta el siglo XIII, la filosofía medieval bebió casi en exclusiva de Platón y de los pensadores que, como san Agustín, se habían visto influidos por él. En cambio, poco o nada era lo que se sabía del otro gran filósofo de la Grecia clásica, Aristóteles, que tan trascendental papel tendría en el pensamiento de santo Tomás de Aquino. A excepción de algunos tratados como la *Lógica*, su obra estuvo durante siglos perdida para el mundo occidental. No así en Oriente, donde sus libros se conservaron en monasterios cristianos de Siria, especialmente en Edessa. Traducidos al siriaco, de allí pasaron a enclaves aún más orientales, como Nísibe, donde en el siglo V se volcaron al persa. La conquista musulmana de Siria y Persia hizo que estos escritos aristotélicos fueran llevados a Bagdad, la capital del nuevo imperio islámico, que por aquel entonces se extendía desde el norte de la península Ibérica hasta el océano Índico. Traducidos al árabe en el siglo IX, desde ahí iniciaron su regreso triunfal a Occidente. La cultura islámica fue, de este modo, la gran transmisora del pensamiento del Estagirita.



La labor de los comentaristas

En este contexto empezaron a nacer los comentarios, libros destinados a ayudar al lector a adentrarse en el pensamiento aristotélico y que tenían como autores a sabios árabes como Avicena (980-1037), responsable de una interpretación platónica de Aristóteles, y Averroes (1126-1198), más fiel a las ideas aristotélicas originales. A partir del siglo XII, estos trabajos, así como las obras conservadas del filósofo griego, fueron vertidos al latín en la Escuela de Traductores de Toledo y prontamente difundidos por el mundo

cristiano, en cuyos círculos universitarios, como Bolonia, París u Oxford, provocaron una profunda conmoción. No así en el seno de la Iglesia: en 1231, el papa Gregorio IX prohibió las obras de Aristóteles. Sin embargo, san Alberto Magno y sobre todo santo Tomás demostraron que el aristotelismo no solo era compatible con las verdades del cristianismo, sino que ofrecía también una interpretación de la realidad más acorde con las necesidades de un mundo que ya no era el feudal, sino otro más dinámico y urbano, cuyos habitantes anhelaban tener una comprensión más realista y experimental de todo aquello que les rodeaba.



A lo largo de siglos, en Europa había ido construyéndose una filosofía de orientación agustiniana que, dependiente de la fe, proporcionaba una visión del mundo completa y daba respuesta a todos los grandes interrogantes del ser humano. Era una cosmovisión muy elaborada y profunda que armonizaba los principios revelados con elementos principalmente platónicos, combinados con otros originales. En los ámbitos religiosos había sido habitual, por ello, hablar de «nuestra filosofía». La filosofía no había sido concebida como una disciplina independiente, como un sistema racional que funcionara al margen de la fe, sino que dependía de ella. Todo esto es lo que estaba en peligro.

El reencuentro de la cultura occidental con Aristóteles podría concretarse en dos grandes actitudes: por un lado, los que afirmaron la necesidad de abrirse por completo a la nueva teoría sobre la realidad que representaba el filósofo griego, y, por otro, los que, preocupados por el efecto devastador que la irrupción de tal cosmovisión podía ejercer sobre una cultura cristiana eminentemente agustiniana, manifestaron su rechazo. Y, en muchos casos, ambas inquietudes se entretejían en los mismos hombres. Por ello, la historia de la filosofía en el siglo XIII es la historia de un Aristóteles que se prohibía pero se estudiaba, que se temía pero se deseaba. Así, en la Universidad de París, por ejemplo, tras la prohibición de enseñar públicamente las doctrinas físicas de Aristóteles, se aprobó una bula que eximía a los maestros de tal prohibición.

Las advertencias y limitaciones se sucedían, pero parece que sin mucha convicción: cuando Tomás llegó como bachiller a París, aunque la prohibición estaba en plena vigencia, el currículum de la Facultad de Artes era íntegramente aristotélico. Se estudiaban, de hecho, todas las obras conocidas de Aristóteles. La Universidad de Toulouse, por su parte,

en un intento por aprovecharse de la «teórica» vigencia de la prohibición de Aristóteles en París, se publicitaba, justamente, afirmando que allí se estudiaba lo que en París estaba vetado: «Los libros sobre la naturaleza que en París están prohibidos puede escucharlos aquí todo el mundo que tenga deseo de penetrar más profundamente en lo más íntimo de la naturaleza». Hasta el entorno más cercano al Sumo Pontífice vivía esta paradoja: cuando en 1261 Urbano IV llamó a santo Tomás a su corte de Urbieto, con las prohibiciones aún vigentes, el filósofo encontró allí trabajando al capellán del Papa, Guillermo de Moerbeke, un dominico flamenco cuya ocupación principal era, justamente, la traducción de las obras de Aristóteles.

Tan solo la falsedad es contraria a la verdad.

Suma contra gentiles

EN DEFENSA DEL CULTO A DIOS Y DE LA RELIGIÓN

La primera gran controversia en la que santo Tomás se vio envuelto, recién llegado a París, no estuvo relacionada con cuestiones doctrinales, sino que fue consecuencia, en realidad, de las luchas intestinas por el poder universitario. El hecho era que los profesores seculares y seglares se oponían a que los frailes mendicantes se incorporaran, como profesores, a la universidad. El principal promotor de este boicot fue Guillermo de Saint-Amour, profesor secular que escribió un folleto contra las nuevas órdenes religiosas, de título bien significativo: *De los peligros de los nuevos tiempos*. El librito difamatorio se difundió rápidamente por el Barrio Latino, donde los sectores favorables a los profesores seculares empezaron a movilizarse ruidosamente a favor de la expulsión de franciscanos y dominicos de la universidad, sucediéndose

los altercados (incluso se produjeron agresiones entre estudiantes favorables y contrarios). Justo en aquel momento llegó santo Tomás a París. Su primer inicio de curso tuvo lugar con el recinto universitario acordonado por los arqueros del rey. Mientras dictaba su lección inaugural, los manifestantes obstaculizaban la entrada.

Santo Tomás no tardó en lanzarse a la refriega: en su misma *inceptio* (el examen público para su admisión como maestro) respondió de forma poco prudente, dadas las circunstancias, a Guillermo de Saint-Amour. También redactó un opúsculo sobre la cuestión: *Contra impugnantes Dei cultum et religionem*. Aunque se trata de un libro polémico y apresurado, vale la pena fijarse en dos aspectos de la obra que pueden ser de gran ayuda para comprender la figura y el talante de santo Tomás. El primero es patente en el propio título de este volumen («Contra quienes impugnan el culto a Dios y la religión»): santo Tomás no se limitó únicamente a rebatir los argumentos contrarios, sino que incrustó la defensa del derecho de los frailes mendicantes a la docencia universitaria en un marco mucho más amplio, teniendo en cuenta las implicaciones y las exigencias últimas de tal postura. Él, en el fondo, no estaba polemizando sobre su derecho y el de sus hermanos a ingresar en el claustro de una universidad concreta, sino contra los que impugnan el culto divino y la religión misma. Ello es característico de la manera de pensar, sintética y radical, de santo Tomás: no quedarse en el detalle de una circunstancia concreta.

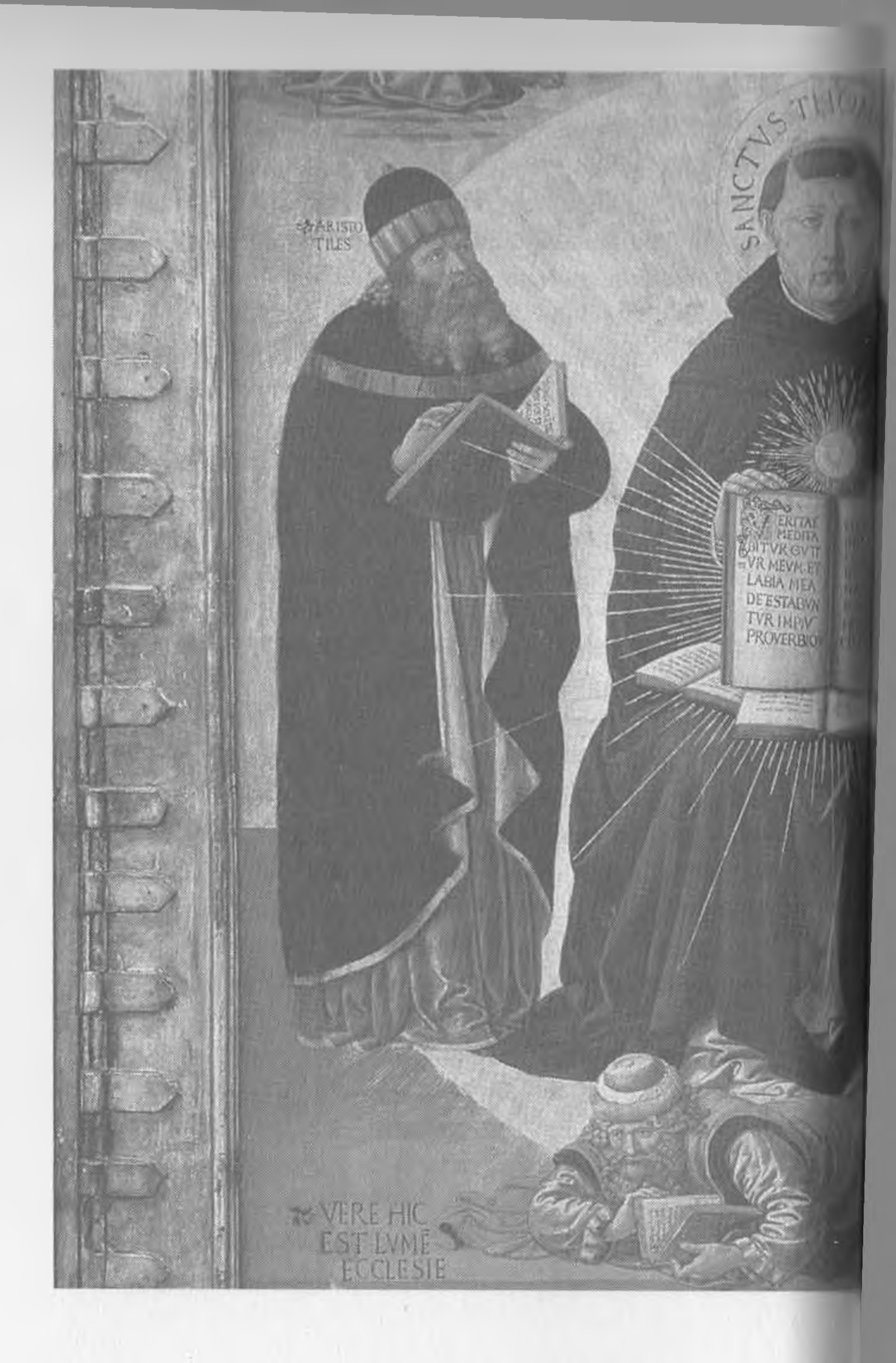
El segundo aspecto es, quizás, el que mejor define el estilo intelectual de santo Tomás, estilo que determinará la estructura interna de todas sus grandes obras. El *Contra impugnantes* es una obra sorprendente: dadas sus circunstancias personales (estaban intentando expulsarle de la universidad), sería de esperar una respuesta contundente y directa. Pero santo Tomás, en cambio, lo que hizo, primeramente,

fue dejar hablar a su adversario y explicar sus argumentos con una honestidad tal que, en ocasiones, puede llegar a confundir: los argumentos de los impugnantes parecen más sólidos y convincentes en la explicación de santo Tomás que en el propio texto de Guillermo de Saint-Amour. De este modo, se suceden páginas completas con los argumentos del adversario relatados de forma impecable y atractiva, como si fueran los propios: sin indicar alguna eventual debilidad, ni tan siquiera enfatizarlos levemente, para mostrar sus carencias o ridiculizar algún aspecto.

En lugar de callarse los argumentos del contrario, los puso de relieve con toda su fuerza: es indudable que quien recibe un regalo se hace, de alguna manera, dependiente de quien se lo da, pero los religiosos están llamados a la libertad de espíritu y, por ello, no pueden establecer ninguna dependencia de lo temporal; por ello, vivir de limosnas les haría traicionar su misma esencia. Otros argumentos: quien vive de la mesa de otro, acaba por convertirse en un adulador; los religiosos buscan la perfección evangélica, pero según el Evangelio, es más perfecto dar limosna que recibirla y, por tanto, sería mejor que los religiosos trabajaran y poseyeran alguna riqueza, para así ser ellos quienes diesen limosna en lugar de recibirla; recibir dinero de alguien puede dar lugar a malas interpretaciones (el mismo Pablo se negó a recibir dinero o a ser mantenido por los corintios, para evitar así la suspicacia de sus adversarios); la caridad es una de las virtudes teologales, por ello es preferible ejercerla a recibirla...

La cuestión como método

La respuesta de santo Tomás se construyó en diálogo con todos estos argumentos; pensándolos y respondiendo a ellos. Es


ARISTO
TILES
SANCTVS
VERE HIC
EST LVMĒ
ECCLESIE



Desde el siglo XIV, los artistas italianos rindieron tributo a santo Tomás a través de unas obras que presentan el triunfo de su doctrina. Es el caso de esta pintura de Benozzo Gozzoli, que muestra al de Aquino flanqueado por los griegos Aristóteles y Platón. A sus pies, vencido y humillado, se encuentra el árabe Averroes, a quien santo Tomás consideraba un falso comentarista y corruptor de la filosofía aristotélica.

la formulación temprana de la que será la forma expositiva de todas sus grandes obras, reflejo de su actividad docente en la universidad: a la verdad se llega a partir del diálogo, de la consideración seria de las opiniones ajenas, del pensar las distintas soluciones propuestas al problema tratado. No es casualidad que santo Tomás dividiera sus obras en cuestiones; «cuestión» significa «pregunta». Planteó siempre los temas de manera interrogativa; de lo que se trataba, en cada cuestión, era de resolver un problema. Basta con un rápido vistazo al índice de cualquiera de sus obras para darse cuenta de que son una recopilación ordenada de problemas a resolver. La estructura interna de cada cuestión era la siguiente: tras formular el problema en forma de pregunta, explicaba las dificultades, es decir, las opiniones contrarias, brevemente pero destacando su importancia y sus puntos fuertes; tras ello, hacía una exposición de su respuesta al problema. Una vez había planteado la pregunta y analizado seriamente las diferentes alternativas, explicaba la suya. La cuestión finalizaba con las respuestas, una por una, a las dificultades iniciales.

Es preciso amar a aquellos cuyas opiniones seguimos y a aquellos cuyas opiniones rechazamos. Unos y otros han abordado la búsqueda de la verdad.

Sobre la Metafísica

En *Contra impugnantes*, la respuesta de santo Tomás se articulaba en torno a la caridad: el deber de predicar y de enseñar, es decir, de transmitir la verdad y ayudar a los otros a conocerla, forma parte de la caridad. El hecho de no compartir lo que uno sabe con los demás y abandonarlos a la ignorancia sería una falta de caridad. Por ello, puesto que las órdenes religiosas deben ser caritativas, es lícito que una orden se dedique a la predicación y a la enseñanza. A lo cual santo Tomás, consciente de la novedad de su propuesta, añade una frase significativa: «No hay ninguna obra de cari-

dad que no pueda ser objeto de una orden religiosa, incluso si no ha sido realizada hasta el presente». Para santo Tomás, por encima del valor de la tradición estaba el de la razón.

AVERROÍSTAS Y ANTIAVERROÍSTAS

Solventados los problemas académicos, santo Tomás se ocupó de la controversia doctrinal del momento, representada, tal y como ya se ha apuntado, por las disputas que había suscitado la llegada a París de la obra aristotélica. Para ello tuvo que hacer frente tanto a los defensores del filósofo griego, agrupados bajo el averroísmo, como a sus detractores, los antiaverroístas.

Siger de Brabante (1240-1280) fue el más influyente de los profesores de París que tomaron partido por el aristotelismo, tal como les llegó en su versión islámica. Fue el movimiento conocido como averroísmo latino. Deslumbrados tanto por el rigor lógico como por la amplitud de miras de la concepción racional del filósofo andalusí Averroes (1126-1198) —que ellos creían que era de Aristóteles—, los seguidores de esta corriente fueron descubriendo discrepancias entre esta y el dogma cristiano. Se abría, así, la posibilidad de poner en duda la concordancia entre la fe y la razón. La discrepancia más importante era la afirmación de la existencia de una inteligencia espiritual, única para toda la especie humana, inmortal y sabia. Tanto el conocimiento como la inmortalidad y la libertad pertenecían a este entendimiento único, pero no a los hombres concretos. De esta manera, ni el pensamiento, ni el libre albedrío, ni la inmortalidad, eran personales, sino de la especie humana considerada globalmente. Otro punto de discrepancia importante era la creencia en la eternidad de la materia: Siger de Brabante defendía que la materia no había

sido creada por Dios, sino que existía desde siempre: Dios existía, pero no era creador.

Por su parte, los pensadores franciscanos, cuyos representantes más importantes fueron el místico franciscano san Buenaventura y el teólogo inglés, también franciscano, John Peckham (h. 1230-1292), percibieron la penetración del aristotelismo como una amenaza para la cultura cristiana y, por ello, la combatieron intelectualmente tanto en las aulas como en las disputas públicas y en sus escritos. El problema principal fue suscitado por la teología: algunas de las doctrinas básicas del aristotelismo averroísta no eran asumibles desde el punto de vista teológico, pero se trataba de problemas filosóficos y fueron tratados filosóficamente. En este sentido, el hecho de que en el siglo XIII la filosofía estuviera al servicio de la teología, lejos de recortarla o paralizarla, la sacó de su letargo, la estimuló y la obligó a abrirse a nuevos problemas. San Buenaventura no llegó a considerar nunca a Aristóteles como un pensador que valiera la pena estudiar, pues opinaba que el filósofo griego desconocía la verdad más importante: la creación del mundo. Convencido de que alguien que desconoce la verdad fundamental nada podía enseñarle, se esforzó en continuar profundizando en el pensamiento de san Agustín, en el que era posible hallar respuestas a las inquietudes del momento.

Vale la pena destacar dos grandes temas del franciscanismo en su polémica con los aristotélicos. El primero es el centrado en el conocimiento y sus límites o, más exactamente, el misterio de cómo el ser humano puede acceder a conocimientos que, aparentemente, superan en mucho sus posibilidades. Frente a la explicación averroísta, basada en la existencia de un único entendimiento del que todos los humanos participan, los franciscanos intentaron aproximarse al misterio de cómo Dios ilumina cada inteligencia humana personal para

permitir que se eleve muy por encima de sus capacidades. El segundo tema era el problema de la libertad creada, es decir, del obrar humano. Frente al matiz determinista del aristotelismo árabe, los franciscanos defendieron, para salvaguardar el libre albedrío, la primacía de la voluntad. Si el ser humano no gozase de un margen de libertad, aunque fuese pequeño, no sería responsable de sus actos y, por ello, no podría achacársele ni culpa por sus malas acciones ni mérito por las buenas; la ética, entonces, no tendría ningún sentido.

LA SÍNTESIS DE SANTO TOMÁS

El franciscano John Peckham, profesor en las universidades de París y Oxford que acabó por enfrentarse a santo Tomás en una célebre disputa pública ante estudiantes y profesores de todas las facultades, reprobaba el interés excesivo de santo Tomás por la naturaleza, cosa que, en su opinión, le apartaba del auténtico cometido del teólogo. Desaprobaba, por ejemplo, que santo Tomás dedicara mucha parte de su tiempo a comentar las obras de Aristóteles, un autor pagano que desconocía el concepto de creación. El estudio de la naturaleza estaba bien, opinaba, pero siempre en función de una eventual utilidad para la teología: «No desapruebo en absoluto el estudio de la filosofía y de las ciencias, en tanto en cuanto sirvan al misterio teológico». A lo cual santo Tomás respondió que el estudio de la filosofía y de las ciencias naturales era importante no solo porque ayudaba al teólogo a evitar posibles errores de base, sino también porque ambas materias, en sí mismas, valían la pena.

El teólogo se había aproximado al mundo, tradicionalmente, para descubrir en él el rastro divino. La naturaleza le interesaba en cuanto símbolo de la grandeza divina. Santo Tomás,

sin renunciar ni perder nada de este acercamiento teológico, reivindicaba la importancia de otro acercamiento puramente natural, que considerase las cosas no en cuanto símbolo, sino en sí mismas. En la *Suma contra gentiles* lo expresaba así:

> Y he aquí cómo el filósofo considera acerca de las criaturas unas cosas, y otras el teólogo; porque el filósofo las considera en su propia naturaleza, como ocurre con el hecho de que el fuego vaya hacia arriba; el teólogo, sin embargo, no toma el fuego como tal, sino en tanto en él se expresa la grandeza de Dios.

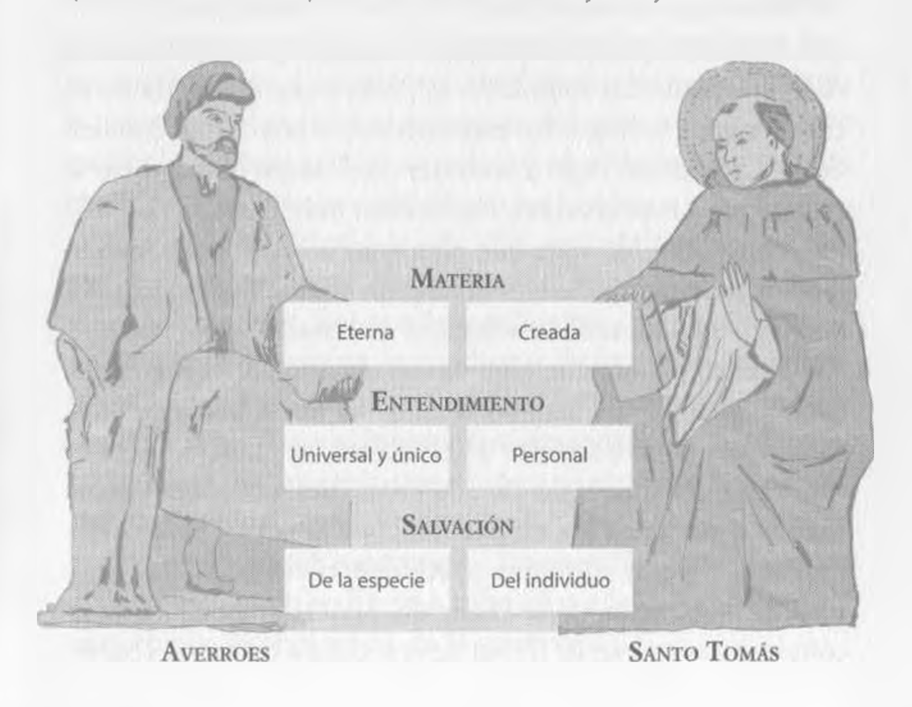
Por ello, la opción de santo Tomás por el aristotelismo debe entenderse no como una resta sino como una suma: en su opinión, Aristóteles no iba contra san Agustín, sino que venía a completar justamente aquello que a este le faltaba: reconocer el valor de la corporalidad. Quizá la caracterización más exacta de santo Tomás sea la de un pensador profundamente agustiniano que elabora una síntesis teológico-filosófica original, en la que integra el pensamiento de Aristóteles. No en vano, los autores más citados por santo Tomás en sus obras, con mucha diferencia, son san Agustín y Aristóteles, por este orden.

La intuición genial de santo Tomás fue que tanto averroístas como antiaverroístas se equivocaban: cuando Siger de Brabante creía estar defendiendo a Aristóteles, a quien en realidad defendía era a Averroes. Y las tesis contrarias a la fe que san Buenaventura y sus seguidores combatían pensando que combatían a Aristóteles, no eran en realidad de este último sino de Averroes. Para santo Tomás, el auténtico Aristóteles era compatible con el cristianismo.

El enorme esfuerzo especulativo y de síntesis que llevó a cabo Tomás de Aquino nacía de la siguiente convicción: no

SANTO TOMÁS CONTRA AVERROES

El aristotelismo no llegó solo a Occidente, sino acompañado por los comentarios del filósofo, médico, jurista y astrónomo cordobés Ibn Rushd, más conocido como Averroes. De este modo, los primeros pensadores cristianos que se acercaron al clásico griego lo hicieron a través de la lectura que de él hizo el árabe, muchos de cuyos presupuestos eran difícilmente conciliables con los defendidos por la Iglesia. Es por ello que santo Tomás, en su propósito de reivindicar al pagano Aristóteles, se volcó en refutar al musulmán. Entre los temas que los separaban se hallaba el de la concepción del mundo, la materia, que Averroes consideraba que era eterno, lo que chocaba con la idea de la creación por parte de Dios. Igualmente, la tesis aristotélico-averroísta de que el alma individual es mortal, mientras que lo inmortal es un entendimiento común que poseen todos los seres humanos, fue rechazada por santo Tomás: la inmortalidadcorresponde al alma individual de cada persona, que es la que puede salvarse o perderse, lo que también chocaba con la idea de Averroes de que quien se salva es la especie humana en su conjunto y no el individuo.



solo es posible armonizar la filosofía aristotélica con la fe, sino que es imprescindible. La filosofía cristiana había sido, a lo largo de toda la Edad Media, platónica. Por ello, aunque en formulaciones bien distintas, siempre acusaba el mismo déficit, connatural al platonismo: no apreciar suficiente la naturaleza, no ser capaz de reconocer el valor y la dignidad de la realidad material. Tal y como lo veía santo Tomás, la filosofía de Platón proponía deshacernos del mundo sensible y elevarnos hacia formas inmateriales. Pero esta tendencia hacia la utopía se realizaba a costa de minusvalorar la materia. Era una deserción del mundo real. Y era una pérdida que el cristianismo no podía permitirse.

Desde sus tiempos de estudiante en Colonia, santo Tomás estaba convencido de que, en cualquier orden, el desprecio hacia lo inferior minimizaba la perfección de lo superior. La alabanza al Creador no pasaba por empequeñecer o desvalorizar su obra sino todo lo contrario. Es por ello que la opción por la naturaleza material que representaba el aristotelismo fue asumida, casi, como una exigencia de su condición de teólogo. En este sentido, el novelista británico G. K. Chesterton llegó a sostener que «santo Tomás hizo al cristianismo más cristiano haciéndolo más aristotélico». No puede perderse de vista que el cristianismo, para escándalo de musulmanes y judíos, es la religión de un Dios que se hizo hombre, que asumió la naturaleza material.

Por ello, justamente por su condición de teólogo cristiano, santo Tomás asumió la filosofía de la naturaleza de Aristóteles prácticamente al completo, tomando los conceptos físicos que halló en ella como herramientas válidas para adentrarse en los ámbitos de la metafísica y la teología. Potencia y acto, sustancia y accidentes, materia y forma: conceptos nacidos en la *Física* del pensador griego que se convirtieron en piezas claves de la teología de santo Tomás.

Tomó, también, de Aristóteles, la explicación del cambio, la teoría de las categorías o modos de ser, la teoría de las cuatro causas, el carácter teleológico de la naturaleza y muy buena parte de su teoría del conocimiento. Pero se trató de un aristotelismo quizá más instrumental que real, pues santo Tomás introdujo en su síntesis algunos elementos fundamentales totalmente ajenos al pensamiento aristotélico, algunos tomados de san Agustín y de los neoplatónicos de los siglos V-VI (Proclo y Dionisio Areopagita), como el concepto de participación y los grados de ser; otros de Avicena (980-1037), como la distinción de esencia y existencia, y otros totalmente originales, como su teoría del ser como *actus essendi* (todos estos temas serán tratados en detalle en los capítulos siguientes).

Sirviéndose de la terminología aristotélica, santo Tomás sostuvo que el ser es a la sustancia lo mismo que el acto a la potencia. Como se verá en el capítulo tercero, la incorporación de tales principios le permitió abrir los esquemas físicos aristotélicos a problemas absolutamente nuevos, como la creación y el carácter contingente del ente creado. De este modo, la teología cristiana encontró una teoría filosófica sobre la realidad más acorde con su naturaleza.

El mundo es creado y, por ello, es contingente. Existe, pero podría no existir. El cristiano sabe que la existencia es un regalo de Dios. Por eso, la contingencia es, justamente, el rasgo que mejor define la condición de lo creado: el ser no le pertenece naturalmente, sino que lo posee como prestado; para santo Tomás, intentamos aferrarnos a la existencia, conscientes de que existimos, pero podríamos no existir. Aristóteles había considerado que la ciencia debía tratar de lo que es universal y necesario. La gran novedad de santo Tomás fue que quiso llevar a cabo algo aristotélicamente inconcebible: hacer ciencia de la contingencia.

Habitualmente, el pensamiento de santo Tomás es etiquetado como «aristotelismo cristiano», pero es conveniente matizar la literalidad de este calificativo: no debe interpretarse como si santo Tomás, simplemente, hubiera tomado la filosofía aristotélica y la religión cristiana y las hubiera unido sin más. Si hubiera hecho tal cosa no merecería, desde luego, el lugar que ocupa en la historia de la filosofía.

El concepto de creación, extraño al pensamiento griego, que santo Tomás situó en el centro mismo de su filosofía, le obligó a reconsiderar los principios básicos del aristotelismo e inscribirlos en una teoría que transformó conceptualmente los tres grandes temas de la metafísica: el Dios, el mundo y el yo de una filosofía que acepta la creación son impensables desde el aristotelismo; para santo Tomás, el ser humano y el mundo en que este habita son existentes con un ser recibido de Dios. Tal planteamiento revolucionó las nociones de ser humano, de mundo y de Dios.

En tanto que la creación es, para el cristianismo, un acto totalmente gratuito y libre de un Dios que conoce y ama a sus criaturas, el Dios de santo Tomás no era ya un ente ciego e impersonal donde se iniciaba un proceso necesario, un Primer Motor Inmóvil sin más, una Suprema Condición Teórica o una Ley Cósmica, sino que era un ser personal, libre y capaz de amar. No era un Algo sino un Alguien. Un Tú que tenía interés por cada uno de los seres humanos y que se comunicaba directamente con ellos. El Dios de santo Tomás era Interlocutor primero.

Y, por ello mismo, el ser humano adquirió la dignidad de alguien que ha sido llamado a la existencia porque el propio Dios lo conocía y lo amaba ya antes de existir. Santo Tomás demostraba que cada ser humano es importante, pues Dios

le ha querido regalar la existencia personalmente a él; cada ser humano es infinitamente valioso e insustituible, pues no es fruto del azar, ni el eslabón de un proceso necesario, sino que existe porque Dios quiere que exista.

> La verdad tiene que ser el fin último de todo el universo, y todo saber tiene que ocuparse ante todo de buscarla y contemplarla.
>
> SUMA CONTRA GENTILES

El planteamiento de santo Tomás implicaba, también, un nuevo concepto de mundo: asumiendo por completo la filosofía de la naturaleza de Aristóteles, santo Tomás, sin embargo, modificó totalmente su sentido al incorporar las nociones de contingencia, de dependencia y de participación. El mundo, en tanto que creado, respondía a un plan inteligente e inteligible. Para santo Tomás, en primer lugar, la materia no ha existido siempre. Únicamente Dios es eterno; las criaturas existen, pero podrían no existir. En segundo lugar, a diferencia del aristotélico, el universo tomista no es autosuficiente: el hecho mismo de la contingencia significa que es dependiente: puesto que existe, pero podría no existir, la razón de su existencia no puede hallarse en el mundo mismo, sino que debe recibirla de fuera. De la contingencia se sigue la dependencia. Y, en tercer lugar, de la dependencia se sigue la participación: el ser, para las criaturas, es recibido. Las criaturas poseen el ser, pero no se identifican con él; participan del ser, como del resto de perfecciones, en la medida de su esencia. En definitiva, para santo Tomás, el mundo narraba la existencia y la perfección de Dios: era la manifestación visible de perfecciones invisibles.

Capítulo 3

EL SER COMO PERFECCIÓN MÁXIMA

Santo Tomás tomó de Aristóteles unas herramientas conceptuales preciosas que le permitieron abrirse a un planteamiento nuevo: tratar de desvelar el misterio del ser. Para ello convirtió la noción de *esse* (ser) en el núcleo desde el que articuló su interpretación de la realidad.

En París, antes de acceder al grado de *magister* («maestro») en teología, los jóvenes profesores debían pasar la etapa de bachiller sentenciario. Durante ese tiempo, impartían clases en la universidad, aunque bajo la supervisión de un tutor. Además, debían redactar un comentario sobre las *Sentencias* de Pedro Lombardo (1100-1160); de ahí el nombre de bachiller sentenciario. Santo Tomás, en su comentario, no se limitó a «comentar» esta obra, sino que fue mucho más allá. Al hilo de cada una de las *distinctios* (los apartados del libro original) de Pedro Lombardo, el joven Tomás se alejó de la literalidad del texto y, centrándose en el asunto tratado, lo problematizó, lo formuló de todas las maneras posibles y lo conectó con eventuales consecuencias o con implícitos que, hasta entonces, no habían sido puestos de manifiesto. Pero, sobre todo, usó la obra comentada para establecer un profundo diálogo filosófico. Y dialogó no solo con Pedro Lombardo, sino con todos aquellos que, de una manera o de otra, consideraba que podían ayudarle a pensar, a aproximarse a la verdad de las cosas.

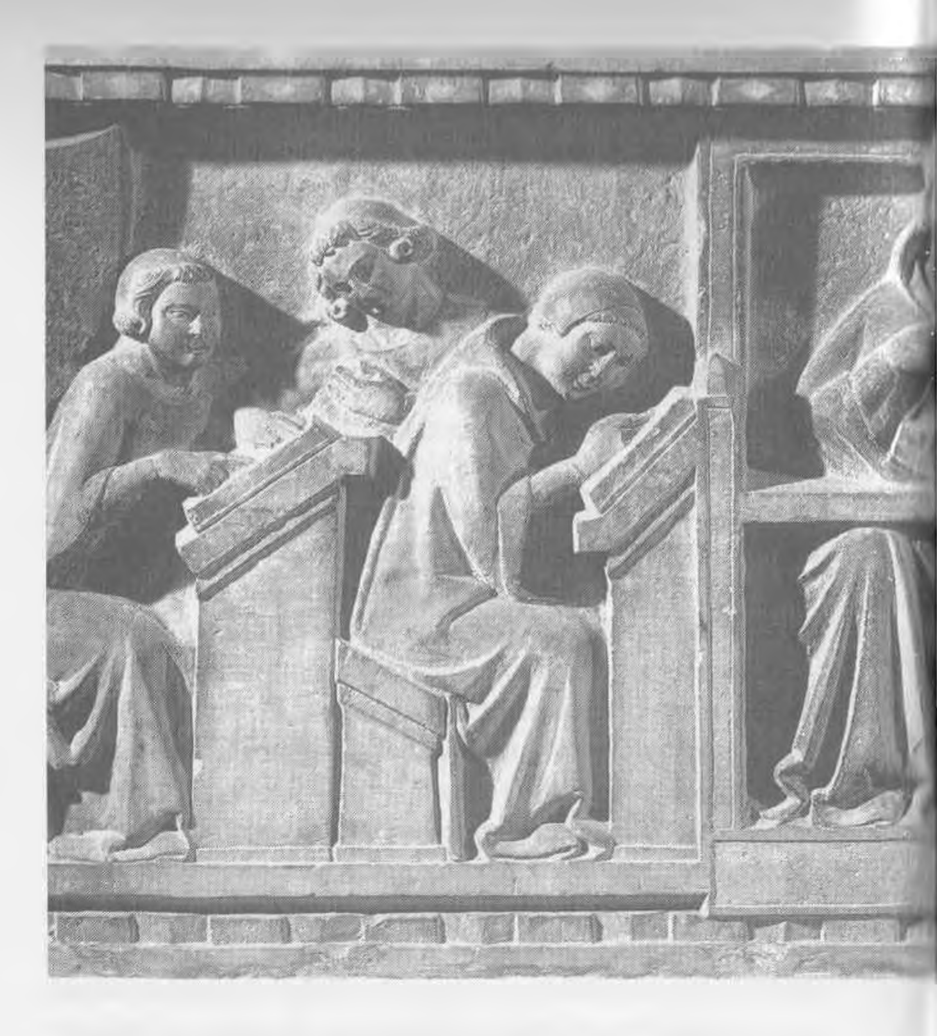
Mientras redactaba su voluminoso comentario a las *Sentencias*, santo Tomás escribió algunas obras breves, entre las que destacan *Sobre el ente y la esencia* (terminada en 1256) y *Sobre los principios de la naturaleza*. Según uno de sus primeros biógrafos, Ptolomeo de Lucca (h. 1236-1326), santo Tomás redactó estas obras «para sus hermanos y compañeros cuando no era todavía maestro». Las escribió porque sus compañeros de estudios así se lo pidieron, probablemente porque se trataba de materias que no entendían muy bien y precisaban de su ayuda. Esta sería, justamente, una de las constantes en la vida de santo Tomás: redactar una obra especialmente para alguna persona que se lo pidiera. De hecho, Jean Pierre Torrell, en su excelente estudio sobre santo Tomás, contabiliza veintiséis obras escritas en respuesta a peticiones, la mayoría demandas de amigos y algunas de autoridades civiles o eclesiásticas.

En 1256 santo Tomás consiguió la licencia en teología y al año siguiente alcanzó el grado de *magister* en teología. Aunque superó con brillantez la *inceptio* o prueba de admisión, tuvo que esperar más de dieciocho meses a ser admitido en el *consortium magistorum* (el consorcio de los maestros, es decir, el colegio o gremio de catedráticos), que estaba controlado por los profesores seculares que, como se vio en un capítulo anterior, se negaban a aceptar la entrada de las órdenes mendicantes en la universidad. Santo Tomás ocupó la cátedra únicamente tres cursos, hasta el verano de 1259, cuando recibió de sus superiores el encargo de trasladarse a Italia. Los últimos cursos en París fueron una época de frenética actividad intelectual, la cual estuvo marcada, por un lado, por los tres frentes de controversia en los que se vio envuelto (contra los profesores seculares que le negaban el derecho a ejercer la docencia en la universidad, contra los averroístas de Siger de Brabante y contra los antiaverroístas de san

Buenaventura —a quien, por cierto, pese a las importantes desavenencias filosóficas, le unió una entrañable amistad— y John Peckham) y, por otro, por una intensa implicación en actividades universitarias y tareas de investigación.

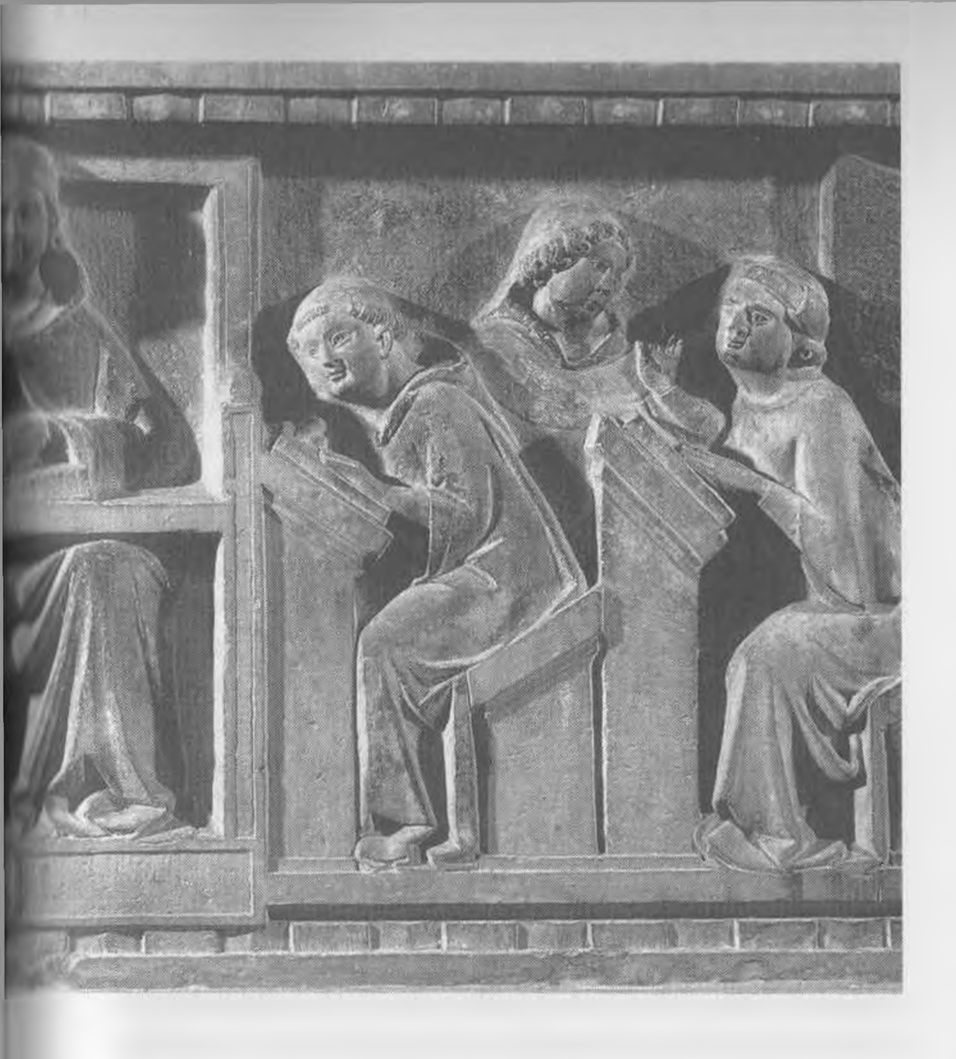
La década de 1259 a 1268 iba a ser, para santo Tomás, ciertamente agitada, ejerciendo como profesor en diversas ciudades de Italia: primero se trasladó a Nápoles, para crear allí un Estudio General —es decir, la Facultad de Teología de la orden de los dominicos— y más tarde a Agnani y a Orvieto, donde ocupó una plaza de profesor en el *Studium Curiae*, un estudio adscrito a la corte pontificia. En la medida en que esta corte iba trasladándose de una ciudad a otra, Santo Tomás cambiaba su lugar de docencia: en Orvieto enseñó de 1261 a 1264, con Urbano IV; entre 1265 y 1267 se le encargó que organizara los estudios de la orden en Roma y el bienio 1267-1268 lo pasó en Viterbo, con Clemente IV. Como ya se ha apuntado en un capítulo anterior, en Orvieto conoció al traductor Guillermo de Moerbeke, que había conseguido hacerse con algunos textos de Aristóteles en griego y trabajaba en su traducción. Iniciaron ambos entonces una colaboración muy fructífera. Poder acceder a los textos originales de Aristóteles fue vital para santo Tomás, pues le permitió confirmar documentalmente lo que en su etapa parisina no había sido más que una hipótesis: las versiones árabes que llegaban a París no reflejaban fielmente el pensamiento de Aristóteles sino el de sus comentadores.

Los años pasados en Italia fueron también de una enorme fecundidad filosófica. Entre las obras realizadas en este período destacan la *Suma contra gentiles*, redactada entre Nápoles y Orvieto, y los primeros libros de la que será su obra más célebre, la *Suma teológica*, redactada entre Roma y Viterbo.



LOS NUEVOS TEMPLOS DEL SABER

La vida de santo Tomás de Aquino coincide con el auge de un fenómeno surgido a partir de la segunda mitad del siglo XII y que había de desmentir esa tradicional imagen de la Edad Media como una época regida por las tinieblas de la ignorancia: se trataba de las universidades, nombre que deriva del latín *universitas* («comunidad») y que por entonces hacía referencia a una asociación de maestros y estudiantes que llevaban una vida en común de aprendizaje, gozando de cierta autonomía respecto a las autoridades de



la ciudad. La primera de estas instituciones educativas se creó en Bolonia, una de cuyas aulas reproduce precisamente este relieve del sepulcro de Giovanni de Bonandrea, quien fuera profesor de retórica en ella a finales del siglo XIII. La de París, tan ligada al autor de la *Suma teológica*, pues allí estudió y enseñó, fue fundada hacia 1150, aunque fue a partir de 1200, con el reconocimiento por parte del rey Felipe II Augusto, cuando empezó a convertirse en un centro de referencia para el estudio de la filosofía y la teología.

CONCEPTOS ARISTOTÉLICOS

En el siglo XIII la práctica totalidad de los teólogos consideraban a Aristóteles un buen naturalista, pero nada más que un naturalista, es decir, como un pensador que reducía sus explicaciones al ámbito de lo puramente físico. Lo rechazaban por considerarlo un pagano que carecía de la idea de creación. Tal y como ya se ha apuntado en el capítulo anterior, santo Tomás, en cambio, intuyó que la filosofía natural de Aristóteles, en vez de un obstáculo, constituía una herramienta que podía proporcionarle las claves para adentrarse no solo en el mundo físico, sino en la misma condición de creaturidad. Por ello, en sus comentarios a los libros de Aristóteles, santo Tomás acometió la empresa de rescatar los conceptos aristotélicos fundamentales, desligándolos de la mezcolanza literaria y conceptual que habían ido incorporando a lo largo de los siglos.

Los conceptos de acto y potencia, que jugaron un papel central en la síntesis metafísica y teológica de santo Tomás, habían surgido en el contexto de una reflexión puramente natural cuando Aristóteles los formuló para explicar el movimiento. El concepto de acto es tan fructífero que permitió a santo Tomás explicar no solo el cambio natural y el funcionamiento físico del mundo sensible, sino que también le permitió adentrarse en el problema del conocimiento, en el de las causas de la sustancia, en el de la finalidad, en el de la vida moral e, incluso, en el de la existencia y los atributos divinos.

El acto y la potencia, como el mismo ser, no pueden ser definidos con exactitud, pero sí descritos. El ente en potencia es al ente en acto como aquel que duerme respecto a aquel que está despierto, como el niño al adulto o como el material en bruto a la escultura acabada. Santo Tomás cita la *Metafísica* de Aristóteles:

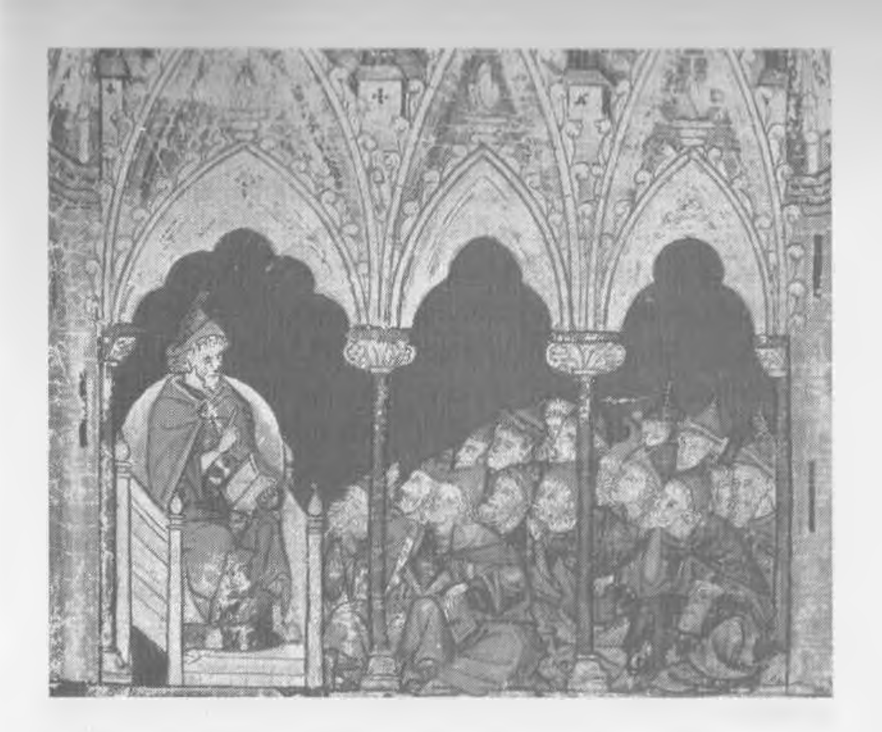
> No hay que querer definirlo todo, sino contentarse con percibir la analogía. El acto será como el ser que edifica respecto del ser que tiene la facultad de edificar; como el ser despierto respecto al durmiente; como aquel que ve respecto a aquel que tiene los ojos cerrados pero posee la vista; como aquello que ha sido extraído de la materia respecto de la materia; como aquello que ha sido elaborado respecto de lo que no está elaborado. Damos, pues, el nombre de acto al primer término de estas diversas relaciones, y el otro término será la potencia.

En definitiva, ser en acto es a ser en potencia como la perfección es a la imperfección. La potencia, comparada con el acto, es imperfección. La potencia es capacidad, pero también privación. En este sentido, la potencia no es pura posibilidad, sino que es, al mismo tiempo, indeterminación y limitación. Eres en potencia todo aquello que no eres actualmente (indeterminación), pero puedes llegar a ser (limitación). Un ejemplo: podría decirse que el autor de este libro es abogado, funcionario o guitarrista en potencia, pero no orangután o abedul en potencia.

Aristóteles definía el cambio como el acto del ente en potencia, en tanto que es en potencia. Cambiar, por tanto, es actividad inacabada, es duración que tiene lugar entre dos extremos. En el término inicial hay un sujeto potencial, un sujeto capaz de adquirir algo de lo que carece pero que aún no ha comenzado a transformarse. El término final del cambio es el mismo sujeto, pero ya transformado, ya poseyendo aquella característica de la que carecía. El cambio es únicamente el paso de un término a otro: en el inicio, el cambio aún no ha comenzado y al final, ya ha acabado. El cambio no está, pues, ni en el inicio ni en el final; es, justamente, el proceso intermedio.

En su comentario a la *Física* de Aristóteles, santo Tomás distingue dos elementos en este proceso, elementos que se identifican con los propios extremos: sujeto y forma. El sujeto, antes de iniciarse el cambio, carece de alguna propiedad o forma y, una vez que el cambio se ha realizado, las ha adquirido. Adentrándose en el sujeto del cambio, Aristóteles y santo Tomás distinguieron dos dimensiones: la primera es lo invariable, lo que no se altera a lo largo del cambio, lo que permanece igual. En cualquier cambio debe existir algo que permanezca, algo que dé continuidad al proceso. Si no se diera esta continuidad, no se podría hablar, propiamente, de cambio, sino de corrupción y generación de una nueva realidad. Para decirle a alguien «¡Cuánto has cambiado!», hay que reconocer que es el mismo que uno conocía; hay que reconocer, en definitiva, que por debajo del cambio, posibilitándolo, hay permanencia.

La segunda dimensión es la privación: el sujeto carece de la forma, pero es capaz de adquirirla. La privación no explica la subsiguiente adquisición de la forma, pero es condición necesaria para que se lleve a cabo. En su comentario *Sobre la Metafísica* de Aristóteles, santo Tomás lo ejemplifica del siguiente modo: para que el cambio de aprender música se lleve a cabo, es necesario un sujeto privado de tal conocimiento pero capaz de adquirirlo. Esto es lo más importante, la potencia es no-ser, pero no es un no-ser absoluto: es un no-ser dotado de cierta realidad, de cierto ser. La potencia no es mera posibilidad, es algo real. El niño aún no-músico constituye el sujeto del cambio consistente en aprender música. El sujeto es real, es el «niño», y la forma «músico» no está en él; hay que pensarla, pues, como una carencia. Por eso se dice de él, en este ejemplo, que «no es músico». Pero este no ser músico coexiste, en el niño, con infinitas privaciones, tantas como uno sea capaz de imaginar: no es músico pero tampoco



TRAS LA SUSTANCIA ARISTOTÉLICA

Santo Tomás estaba convencido de que Aristóteles, tan válido para explicar el mundo material y físico en el que desarrolla su vida el ser humano, no lo era menos para ir más allá y abordar el mundo metafísico y la propia idea de creación. Así, el de Aquino prestó especial atención a conceptos aristotélicos tales como sustancia (lo que existe en sí), acto (entendido como plenitud del ser) y potencia (capacidad no realizada del ser), que él desligó del ámbito de lo sensible para elevarlo al plano de la divinidad. Dicho en otras palabras, convirtió la teleología aristotélica (es decir, la explicación racional de las causas finales de algo) en teología cristiana, una reflexión hecha a partir de la fe sobre la ordenación divina del mundo y que puede resumirse en esta frase: «El fin último de todas las cosas es el que ha sido previsto por su creador e impulsor». En la imagen, miniatura del *Lapidario* de Alfonso X el Sabio (1221-1284) en la que se aprecia a Aristóteles enseñando. La Escuela de Traductores de Toledo alentada por este rey castellano fue fundamental en el redescubrimiento occidental del filósofo griego.

es astrónomo, ingeniero, elefante, volador u omnisciente. Las privaciones, en realidad, expresan solo formas de ser meramente pensadas, sin ningún tipo de fundamento en el sujeto.

Por este motivo, la potencia es algo completamente distinto de la mera privación: supóngase que el niño llevara consigo un perro a las clases de música. Al comienzo del curso, ambos asistentes, perro y niño, comparten la misma privación: son no-músicos. Pero el niño se hará músico, mientras que el perro, no. La privación «no-músico», aplicable al niño, al perro, al pupitre y al geranio, es real únicamente en el entendimiento que la formula. Pero en el niño hay algo real que no está en el perro, ni en el pupitre, ni en el geranio. Ninguno de ellos es músico, pero él puede ser músico, mientras que los otros no. A tal realidad, presente en el niño pero ausente en el pupitre, el perro o el geranio, la llamó Aristóteles potencia. El niño es músico en potencia. No es músico, pero es más músico que el perro.

La potencia, por tanto, es algo real, es una forma real de ser, no es un simple concepto. No es la plenitud del ser en acto, pero tampoco es una de las infinitas privaciones que uno puede atribuirle arbitrariamente a cualquier sujeto. La potencia forma parte de la realidad del sujeto, le pertenece, es parte de su ser, tan real como las propiedades que posee en acto. Tal y como se verá más adelante, estos conceptos aristotélicos de acto y potencia fueron recuperados por santo Tomás y adquirieron una importancia capital en la elaboración de su obra.

LA DISTINCIÓN ESENCIA-SER

En *Sobre el ente y la esencia* santo Tomás abordó el problema de la inteligibilidad del ente, es decir, el problema de

cómo el hombre puede llegar a entender aquello que existe. Lo hizo asumiendo el planteamiento de Avicena, aunque no sus conclusiones. Él quería ir mucho más allá y servirse de los principios aristotélicos para intentar responder a preguntas que el propio Aristóteles no llegó a plantearse. Aristóteles, como Platón, se había preguntado por el orden del cosmos y por el origen de este orden, pero parece que no por el origen del ser mismo. Los filósofos griegos partían de una materia eterna y explicaban filosóficamente cómo tal materia había llegado a ordenarse para constituir el cosmos. Santo Tomás fue más radical en su pregunta: no se contentó con entender el origen del orden, pretendía entender el origen del ser.

En el proemio de *Sobre el ente y la esencia*, santo Tomás afirmaba que lo primero que concibe el entendimiento humano es el ente. ¿Qué es el ente? Es la sustantivación del participio presente del verbo ser. Ente, por tanto, significa «existente», es decir, ente es, literalmente, aquello que existe. Calificar algo como «ente» es referirse a ello solo como existente, sin atribuirle ninguna otra caracterización. Pero el hombre no se conforma con la simple constatación de la existencia: quiere saber qué es lo que existe; quiere entenderlo. Por ello, se interesa por la esencia del ente.

Avicena, en su intento por pensar aquello que es real, había separado la esencia de la existencia. La esencia es la naturaleza de una cosa. Conocer la esencia de algo es saber lo que es. Cuando el filósofo se pregunta por las esencias, está tratando de averiguar qué son las cosas, cuál es su naturaleza; cuando, por ejemplo, se pregunta por la naturaleza humana, se está preguntando por aquello que hace que los humanos seamos humanos, por aquello que nos identifica y nos distingue del resto de seres, aquello que, si nos faltara, haría que dejáramos de ser humanos. La esencia se refiere a

aquello que no puede faltarle a una cosa para ser lo que es. Como decía el propio santo Tomás, la esencia es la respuesta a la pregunta ¿qué es esto? La esencia es lo que se significa con la definición de la cosa.

> **El ente es el objeto propio del entendimiento y así es el primer inteligible, así como el sonido es lo primero que se oye.**
>
> *Sobre la Metafísica*

Avicena observó que la esencia no incluye la existencia. Esta es, en opinión de santo Tomás, su gran aportación. La consideración de la esencia de una cosa no revela su existencia: uno puede entender lo que es un triángulo y no, por ello, los triángulos tienen que existir necesariamente. Parece obvio que no basta con comprender lo que algo es para poder afirmar que ese algo existe.

La existencia, por tanto, es algo sobrevenido a la esencia, es algo distinto, algo que no forma parte de ella, algo que puede darse o no darse, sin que tal eventualidad afecte, en principio, a la esencia: el hecho, por ejemplo, de que una determinada especie animal se extinga, no implica el desvanecimiento de su esencia, ni tan siquiera el detrimento de alguna de sus propiedades.

La evidencia de tal constatación llevó a Avicena a afirmar que la existencia no es más que un accidente que se añade a la esencia. La esencia puede existir o no hacerlo, pero es una cuestión «accidental». La existencia no es más que un posible estado de la esencia. La esencia, por tanto, posee una cierta realidad independiente del hecho de existir o no. Santo Tomás, que había seguido a Avicena hasta aquí, no acepta esta última tesis: hablar de que la esencia, antes de recibir la existencia, ya existe, le parece una contradicción en los términos. Es cierto que, en los entes creados, el ser no está incluido en la misma esencia, no forma parte de ella, sino que le adviene desde fuera. El ser es, de alguna mane-

ra, recibido. Pero santo Tomás no acepta que la existencia sea únicamente un accidente, un asunto menor; no acepta que una esencia, ya real, pueda, de alguna manera, recibir la existencia o dejar de hacerlo.

En su opinión, la teoría de Avicena estaba dejando escapar lo más importante: el ser, reduciéndolo a una simple cuestión accidental. Como si el hecho de existir o no existir fuera, desde el punto de vista de la filosofía, un detalle sin importancia. Aceptar la tesis de Avicena representaba, en opinión de santo Tomás, caer en lo que, con posterioridad, se ha llamado «esencialismo»: la filosofía ya no trataría de lo que existe, de lo que es real y concreto, sino que consistiría en la contemplación de las esencias, es decir, de una serie de abstracciones que están como aguardando en la antesala de la existencia. El esencialismo, en sus diversas formulaciones históricas, se ha caracterizado, pues, por dar prioridad al ser ideal por encima del real, del existente concreto.

Para santo Tomás la esencia no posee ningún tipo de realidad sin el ser. Antes de la posesión del ser, la esencia, por sí misma, no es nada. No hay ningún tipo de preexistencia, o de existencia disminuida. La esencia, como el ser, se realiza únicamente en el ente. A lo cual, santo Tomás añade otra observación: todos los entes que encuentra en su entorno existen, pero no son el ser. Poseen el ser, pero de una forma misteriosa: lo tienen y, sin embargo, no lo son. Si fueran el ser, si se identificaran con él, no podrían perderlo. El hecho de saber que existo, pero podría no existir, es la constatación de una cierta inestabilidad, de una fugacidad que es síntoma de la forma contingente de existir de los entes finitos. La noción de contingencia iba a convertirse en otra de las grandes aportaciones de la metafísica de santo Tomás. El hecho de poseer el ser de manera contingente y limitada, es decir, el hecho de participar del ser, es señal de que los entes finitos

son creados. La dependencia, para santo Tomás, se sigue de la participación. Es la propia manera de poseer el ser, participado y recibido, la que apunta hacia un Ser Supremo, cuya esencia no reciba el ser, sino que se identifique con él. Un Ser Necesario que comunique su actualidad a los entes finitos.

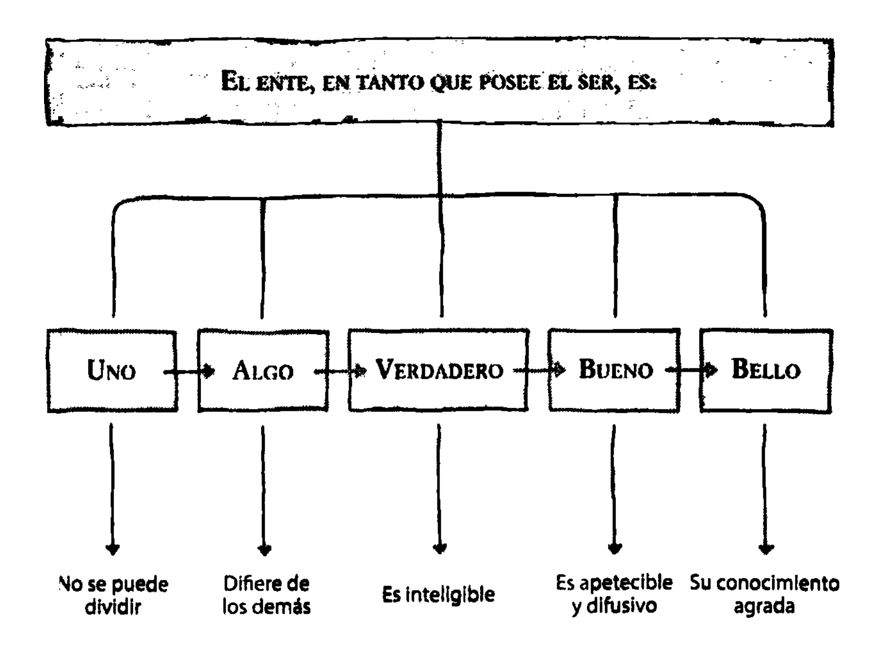
EL SER COMO ACTO

Santo Tomás no entiende, pues, el ser como algo accidental sino como el constitutivo mismo de la entidad. La esencia se constituye como tal cuando posee el ser. Es la noción de ser como acto, una teoría completamente inédita que se convirtió en el núcleo de toda la metafísica de santo Tomás: el *esse*, el ser, no es lo mismo que la mera existencia, no es la presencia en el mundo, no es únicamente estar ahí, sino que es una actualidad radical y primera de la cual deriva, como uno de sus efectos, la existencia. Es un tema difícil, pero de importancia capital. El ente finito es una esencia que tiene ser. La esencia no da razón del ser, sino que lo recibe. Pero el ser no es algo sobreañadido a una esencia, sino que es la actualidad más íntima, la constitutiva de toda entidad. Santo Tomás es bien explícito: el ser es lo perfectísimo de todo, la perfección de todas las perfecciones, lo que se compara a todas las cosas como acto, recibido y participado. El ser es el acto de las mismas esencias; tal y como afirma en *De ente et essentia* «la esencia se dice tal por cuanto por ella y en ella el ente tiene ser».

El ser es la perfección máxima, la primera, la básica, sin la cual no existiría ninguna otra. En el ente, nada es anterior a esta perfección que santo Tomás significa con el término «ser». Tomando el concepto aristotélico de «acto» (perfección), afirma que el ser es acto, *actus essendi* (el acto de ser),

LAS PROPIEDADES DEL SER

Santo Tomás se fijó en ciertas propiedades del ser que, aunque el hombre las piense como distintas del mismo ser, en realidad, se identifican con él. Entender que algo existe es entender que es ente, que es uno, que es verdadero, bueno y bello. Estas sorprendentes propiedades se llaman «trascendentales» porque no se limitan a ningún género ni categoría de entes; las «trascienden» todas porque no se distinguen del ente en nada real. Afirmar, por ejemplo, que algo es bueno es lo mismo que afirmar que existe. La única diferencia es que al afirmar su bondad se hace explícito algo que, al afirmar su existencia, permanecía implícito. No añade nada. Así, cada trascendental explicita conceptualmente un matiz del ser, aunque realmente no se distinga de él. Todo lo que existe, por el mero hecho de existir, es uno, es verdadero, es bueno y es bello. Y lo es en tanto que existe. Se trata de una tesis metafísica de hondas implicaciones antropológicas, éticas e incluso políticas. Implicaciones que santo Tomás no eludió: la verdad y el bien no son creación humana ni dependen, en realidad, de la voluntad, el interés o la conveniencia humana, sino que pertenecen al ser de las cosas mismas.



acto primero. Cualquier actualidad, comparada con el ser, es derivada. Por ello, contra lo que afirmaba Avicena, el ser se compara con la esencia como el acto (perfección) con la potencia (limitación). El ente —lo primero que conoce la mente— está realmente compuesto de dos principios: esencia y acto de ser.

El ser es la actualidad de toda forma o naturaleza, pues no se significa la bondad o humanidad en acto, sino en cuanto significamos el ser.

Suma teológica

El ser, en sí mismo, no dice limitación, sino únicamente perfección. Es la esencia la que lo determina y lo limita. La esencia vendría a expresar el tipo de ser. Los entes creados son finitos porque el ser, en ellos, está recibido en una esencia que lo limita: «Participan finitamente del ser», dice santo Tomás. Dios, en cambio, es el *Ipsum Esse Subsistens* (el Mismo Ser Subsistente), el ser por esencia, pues ser en acto es perfección, cumplimiento, plenitud. Si existe un ser que sea acto puro es el Ser Infinito.

EL BIEN DIFUSIVO

El ser se identifica con el bien. Ello es otro de los puntos centrales de la teoría metafísica de santo Tomás: puesto que la existencia de las criaturas se explica por un acto libre y de amor de Dios, es decir, puesto que todos los entes existen porque Dios, en su infinita bondad, ha querido que existan, resulta que el mismo ser, aunque sea poseído de modo limitado, es un bien. Es un regalo divino. Y el bien es esencialmente difusivo. Esto quiere decir que una de las propiedades fundamentales del bien es que no puede permanecer encerrado en sí mismo. Es comunicativo. El bien, en sí mismo, tiende a expandirse, a darse a los demás. Es una tesis importantísima,

pues, en cierto modo, permite al hombre acercarse a intuir el motivo de la creación: en tanto que Dios es el bien infinito, en el acto libre de la creación, comunica esta bondad a las criaturas. En este sentido, mediante la creación, el Bien Absoluto hace, a las criaturas, partícipes, en cierto grado, de aquel bien que Él posee de manera absoluta.

Las criaturas participan de este Bien Absoluto en la medida de sus posibilidades. Es la participación por semejanza, que caracteriza a todos los entes finitos que, sin ser totalmente buenos, sin embargo son buenos. La participación es la marca de identidad de las criaturas: es ser y no ser. Es un cierto ser y un cierto no ser o, mejor, un ser no absoluto pero un ser: respecto al bien, la belleza, o la inteligencia, parece claro que el ser humano no los posee plena y absolutamente, pero los posee. El no identificarse con la belleza o con la inteligencia no quiere decir que no se posean ambas cualidades. La realidad humana, como la del resto de criaturas es, justamente, esto. Poseer limitadamente aquello que en sí mismo es absoluto. Las limitaciones propias de los entes creados, por eso, no suponen un mal, sino que son la manera en que un ser finito participa del bien: la finitud es un bien, aunque limitado. Es el modo en que los entes creados poseen el bien.

De esta manera, la realidad entera es considerada como un bien y cada cosa es buena en la medida en que participa del ser, que es el bien supremo. El bien, como ya se ha apuntado, se identifica con el ser: a más ser, más bien y a menos ser, menos bien. Por eso aquel ente cuya esencia no limitara el ser, sino que lo poseyera plenamente, se identificaría con el bien mismo.

Por este motivo, santo Tomás explica el problema de la existencia del mal como privación del bien debido. En esto el fraile dominico no hacía sino seguir la línea trazada por

san Agustín, quien a principios del siglo v había definido el mal como la ausencia de bien. Al igual que el obispo de Hipona, el de Aquino se sirvió para desarrollar su tesis de una particular corriente filosófica y religiosa de origen oriental y carácter sincrético en la que se fundían elementos del budismo, el gnosticismo y el zoroastrismo: el maniqueísmo, nombre que toma de su fundador, el predicador y profeta persa Mani (216-272 d.C.). Antes de su conversión, el mismo san Agustín se había sentido poderosamente inclinado hacia ese culto, que en tiempos de santo Tomás había renacido en la forma de la herejía cátara. Este maniqueísmo propugnaba la existencia de dos «dioses» contrapuestos, el de la luz (Zurván), causa de todos los entes buenos, y el de las tinieblas (Ahrimán), causa de todos los entes malos. Frente a ellos, santo Tomás defendía que el mal no tiene entidad propia, es decir, que no existe como tal, sino que se habla de mal, únicamente, para significar la carencia de un bien que debería darse: «La carencia privativa del bien se llama mal, como la ceguera es privación de la vista». Dicho en otras palabras, cuando algo no es todo lo bueno que debería ser, se dice que es malo. Así, explica santo Tomás, se considera malo que un hombre carezca de visión, pero no una piedra. Decir que algo es malo, pues, no es más que decir que no posee toda la plenitud —todo el ser— que correspondería a su esencia. El mal, por tanto, es pura negatividad, y por ello no se lo puede pensar de forma positiva, como sí pasa cuando se reflexiona sobre el bien.

La existencia del mal fue uno de los problemas que obsesionó a santo Tomás. Es bien conocido un episodio muy significativo en este sentido: en cierta ocasión, el rey de Francia Luis IX (1214-1270), quien años más tarde subiría a los altares como san Luis, invitó a comer a una comisión de profesores de la Universidad de París. Parece ser que

santo Tomás intentó rehusar alegando que no tenía tiempo, que estaba centrado en sus investigaciones, pero ninguna de sus excusas le libró de la obligación de sentarse a la mesa del monarca. Durante la comida se mostró taciturno hasta que, en un momento determinado, sobresaltó a los presentes dando un fuerte golpe con el puño en la mesa y exclamando, a voz en grito: «¡Por fin, este es el argumento definitivo contra los maniqueos!». Inmediatamente alguien le dijo, tomándole del brazo: «Maestro, advertid que ahora estáis en la mesa del rey de Francia». Pero el rey no se tomó a mal la interrupción, pues los biógrafos coinciden en que, divertido, hizo llamar a sus secretarios y le pidió a santo Tomás que dictara allí mismo su argumento contra los maniqueos, pues seguro que era excelente.

Capítulo 4

EL CONOCIMIENTO COMO PLENITUD DEL SER

El realismo de santo Tomás se construye en torno a una certeza: ciertos seres no están encerrados en sí mismos sino que se trascienden, desbordan su finitud y, de alguna manera, describen en su propio interior «el orden del universo entero».

A lo largo de los años pasados en Roma, santo Tomás compaginó la investigación filosófica con otras actividades, principalmente organizativas, docentes y de gestión en el Estudio General que los dominicos tenían en aquella ciudad. La mayoría de sus biógrafos describen a santo Tomás, en aquella época, como «sobrecargado de trabajo». De todos modos, parece que hay que atribuir a su preocupación por la pedagogía, tan presente en aquel tiempo, el inicio de la redacción de la *Suma teológica*, un tratado de teología orientado a introducir a los jóvenes en aquella disciplina que le ocupará siete años (1266-1273). Es un dato a tener en cuenta: santo Tomás, escaso de tiempo como anduvo toda su vida, dedicó buena parte de este a elaborar no una obra de investigación sino un extenso manual, pensado expresamente para principiantes.

En 1268 se produjo un hecho inusual: santo Tomás fue llamado de nuevo a París, para ocupar otra vez la cátedra de teología. No se conocen más casos de un profesor que, tras dejar la cátedra, fuera de nuevo llamado a ocuparla. Parece

que tal decisión se debió a que, desde su marcha diez años antes, la situación en la Universidad de París se había complicado considerablemente, sobre todo para los dominicos. El Maestro General de la orden debió de pensar que solo alguien como santo Tomás era capaz de enfrentarse con éxito a tal situación. Y, de hecho, en muchas de las obras que santo Tomás escribió en este período ya no se aprecia el tono pacífico y calmado que caracterizaba las que redactó en los años que pasó en Italia. Volvían a ser obras que entraban, de lleno, en las agitadas controversias universitarias del momento.

Estas controversias procedían, principalmente, de los mismos tres frentes en los que santo Tomás se había visto inmerso en su primera estancia en París, solo que, desde entonces, habían aumentado de manera considerable su influencia: los seculares que querían excluir a las órdenes mendicantes de las cátedras, los platónicos de la Facultad de Teología que se oponían al aristotelismo y el auge de los averroístas, un movimiento que en los últimos años había adquirido una fuerza tan grande que dominaba de manera casi hegemónica la Facultad de Artes.

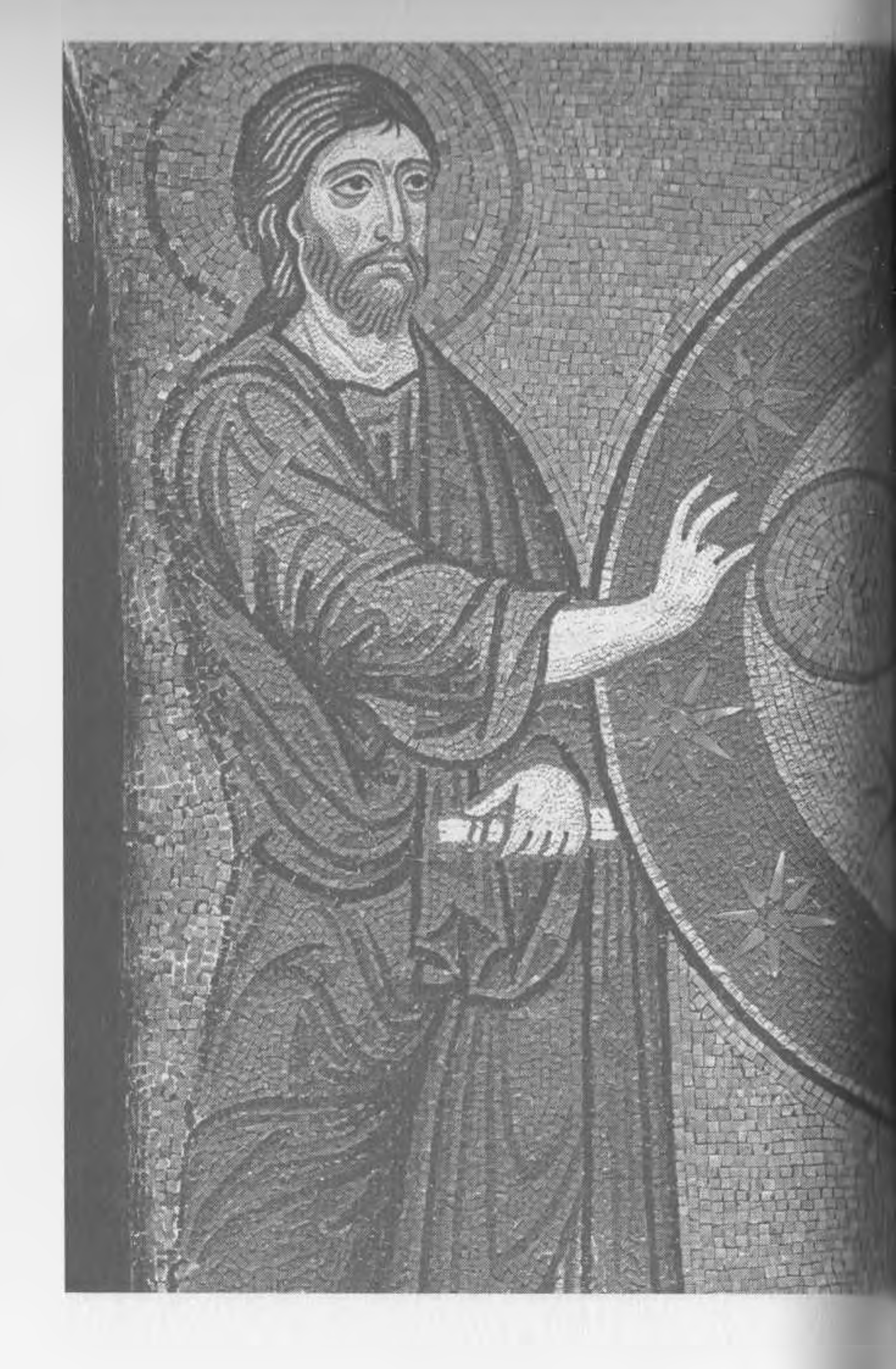
LA BÚSQUEDA DE LA VERDAD

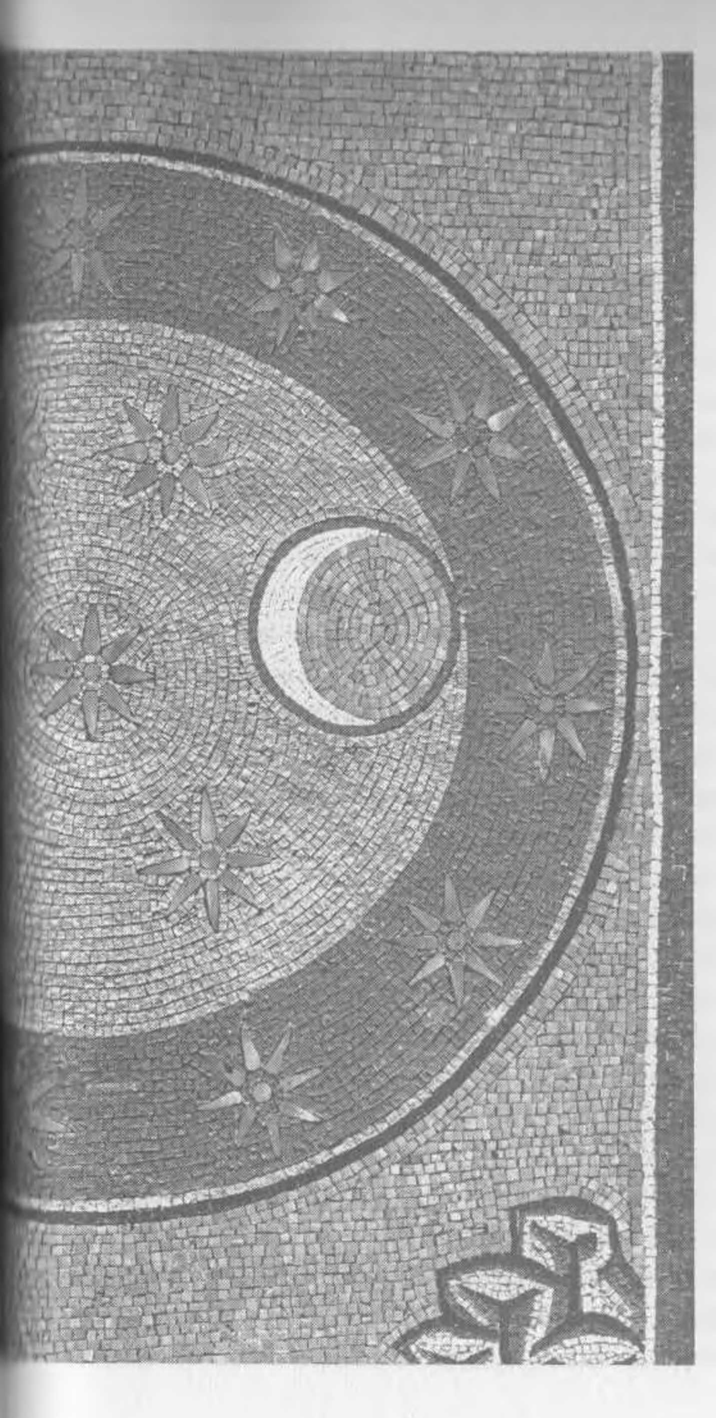
Buena parte de las disputas filosóficas de la época se centraron en dos temas que se implicaban mutuamente: los límites del conocimiento y lo irrenunciable de la búsqueda de la verdad. Santo Tomás entró de lleno en la discusión con dos opúsculos polémicos dirigidos, respectivamente, a antiaverroístas y averroístas: *Sobre la eternidad del mundo* y *Sobre la unidad del entendimiento contra los averroístas*.

Sobre la eternidad del mundo fue una obra polémica contra san Buenaventura y John Peckham que escandalizó

por igual a estos y a sus adversarios averroístas o, con más exactitud, fue una obra escrita expresamente contra los antiaverroístas en la que santo Tomás se oponía, también, a los averroístas. Frente a la tesis de la eternidad de la materia, santo Tomás afirmó que el mundo tuvo un principio, es decir, que fue creado en el tiempo. Casi todos los profesores de la Facultad de Teología, san Buenaventura y Pekcham entre ellos, rechazaban como absurda la idea de que la materia fuera eterna y pensaban que el dogma de la creación en el tiempo era un asunto fácil de probar filosóficamente. Santo Tomás, que estudió detenidamente los argumentos que contra él esgrimía Averroes, constató que algunos de ellos eran muy potentes. Tanto, que llegó a la conclusión de que san Buenaventura se equivocaba: la creación era una verdad conocida por la fe, pero que no podía demostrarse racionalmente. Tal cosa les parecía, a los teólogos, una concesión gratuita a los averroístas.

El libro es una muestra de la actitud de independencia intelectual de santo Tomás en su búsqueda de la verdad. Pensaba en diálogo con todos, pero no se casaba con nadie. El modo en que tomó posición en este difícil asunto es significativo, ya que se enfrentó a san Buenaventura y a la práctica totalidad de catedráticos de la Facultad de Teología, que consideraban demostrable que el mundo tuviera un principio temporal. Contra ellos, asumió una tesis averroísta altamente provocadora: no existe argumento racional alguno que permita demostrar que el mundo haya sido creado. No hay, por tanto, certeza filosófica. Pero se enfrentaba también a los averroístas, que argumentaban así: puesto que no es posible demostrar que el mundo tenga un principio se puede concluir, por reducción al absurdo, que es eterno. Contra ellos, santo Tomás se alineaba con el pensador judío Maimónides (1138-1204): de la ausencia de argumentos de-





En sus comentarios a Aristóteles, Averroes sostenía que la materia es eterna, lo que chocaba con el relato de la creación contenido en la Biblia. Santo Tomás, aunque generalmente tan crítico con el averroísmo, en esta ocasión reconoció que la doctrina cristiana de la creación solo puede ser conocida por la fe, no por la razón. En la imagen, mosaico del siglo XII de la capilla palatina de Palermo que representa la creación de los astros por Dios.

mostrativos en un sentido o en otro no puede deducirse ni que el mundo tiene un principio temporal, ni que no lo tiene; es una cuestión que sobrepasa el ámbito de la reflexión filosófica, está más allá del límite: el hecho de que el mundo haya sido creado en el tiempo es una certeza que el hombre posee por fe, no por demostración racional.

> **Es propio de la razón no aprender de forma inmediata la verdad: por eso lo propio del hombre es progresar despacio en su conocimiento.**
>
> *Sobre la Ética a Nicómaco*

San Buenaventura pensaba que negar la demostrabilidad de esta tesis era imperdonable en un profesor de la Facultad de Teología, pues estaba debilitando el dogma mismo de la creación. En su opinión, la obligación del filósofo cristiano era poner la argumentación filosófica al servicio de la fe y no, justamente, en contra de ella, como hacía santo Tomás. El contraargumento de santo Tomás a esta acusación, que calificó como propia «de murmuradores», muestra muy a las claras su talante: la filosofía puede acompañarte hasta el límite mismo, pero no te faculta para atravesarlo. Si algún teólogo, indudablemente bienintencionado, pretende apoyar los dogmas sagrados con argumentaciones filosóficas incorrectas o no estrictamente demostrativas, probablemente conseguirá el efecto contrario al que buscaba: más que defender el misterio revelado, dará ocasión a la burla de los infieles que, suficientemente atentos para detectar la debilidad de sus argumentos, los utilizarán para el desprestigio del cristianismo.

Prácticamente en solitario, santo Tomás disputó con todos, mostrando una libertad de pensamiento poco habitual en la historia de la cultura: él era capaz de aceptar una tesis del aristotelismo islámico aunque esto le llevara a enfrentarse a la totalidad de la intelectualidad cristiana oficial del momento. Pero el hecho de apoyarse en Aristóteles no quiere

decir, ni mucho menos, que aceptara acríticamente la autoridad del pensador griego de quien, en este asunto, también se apartó.

EL MISTERIO DEL CONOCIMIENTO HUMANO

El opúsculo titulado *Sobre la unidad del entendimiento contra los averroístas* fue dirigido expresamente a rebatir una de las teorías que los maestros de artes (Siger de Brabante y Boecio de Dacia entre ellos) atribuían a Aristóteles: el monopsiquismo. Según esta teoría, el entendimiento humano era una sustancia separada del cuerpo y única para todos los hombres. Se trataba de una tesis claramente opuesta a la fe, pues tanto la espiritualidad como la inmortalidad eran atribuidas a la especie humana en su conjunto, pero no a cada ser humano individual. Los maestros de la Facultad de Artes, que enseñaban esta teoría herética, lo hacían no como si estuvieran explicando la verdad, sino como si lo que les moviera fuera un interés puramente hermenéutico por entender lo que habían defendido los filósofos. Siger de Brabante lo explicitó en su libro *Sobre el alma intelectiva*: hay «que estar más por averiguar la opinión de los filósofos que la verdad».

Santo Tomás, en cambio, quería entender lo que defendieron los filósofos justamente para acercarse a la verdad. Y, así, en el presente opúsculo es patente su esfuerzo por entender a sus contrincantes: tanto que, poniéndose en su lugar, llegó a comprenderlos de tal modo que parece compartir, casi, la tesis fundamental que les llevó al error. Santo Tomás era bien consciente de que, si uno piensa en el conocimiento humano, no puede dejar de sentirse admirado ante semejante misterio: el hombre, limitado y minúsculo como es, mediante el conocimiento es capaz de trascender sus pro-

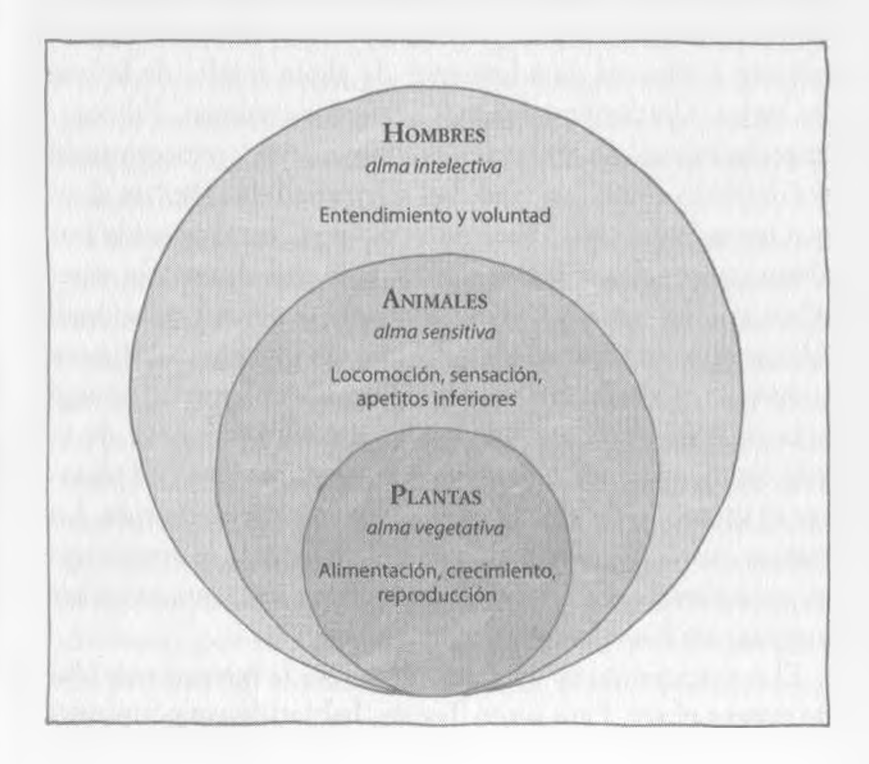
pios límites entitativos y describir, en su interior, el orden del universo entero. Es como si mediante el conocimiento el hombre se saltara su pobre finitud y participara del infinito, un privilegio que, en teoría, parece más propio de dioses que de simples humanos.

Como decía Aristóteles, el hombre es únicamente lo que es, pero por el conocimiento «es, de alguna manera, todas las cosas», a lo cual apostilla Étienne Gilson —uno de los mejores especialistas actuales en la obra de santo Tomás— que tal cosa «es casi demasiado bella para ser verdad». Y tal planteamiento no solo aparece en este opúsculo: santo Tomás manifestó a lo largo de toda su obra una fascinación indisimulada ante el hecho de ser capaz de conocer; un interés que Gilson resume así: «No se puede avanzar un paso en la doctrina si se pierde de vista que su autor vive en una perpetua admiración por estar dotado de inteligencia y razón».

El hecho de conocer es tan extraordinario que es como si, de algún modo, elevara al ser humano a un nivel superior, un nivel casi divino. En este sentido, santo Tomás comprendió muy bien que Averroes, como antes habían hecho otros autores, llegase casi a divinizar el entendimiento, separándolo de la realidad material y limitada del hombre concreto. Era el único modo de explicar algo tan aparentemente inexplicable como el hecho del conocimiento humano. Pero en su opinión, esta tesis averroísta, más que resolver el problema, lo que hace, en el fondo, es disolverlo, pues ya no es el hombre mismo quien conoce, sino un entendimiento separado. Santo Tomás, en cambio, fue bien consciente de que es él mismo quien conoce y, por tanto, de que la solución debe respetar, justamente, la paradoja de que sea el propio hombre de carne y hueso, limitado e imperfecto, quien experimenta ese acto maravilloso que le acerca a lo infinito. Sostener que el entendimiento es una «infinitud» ajena al hombre supon-

LA NUEVA GEOGRAFÍA DEL ALMA

Uno de los puntos de discordia entre Averroes y santo Tomás a propósito de Aristóteles fue el monopsiquismo. Derivado del griego, este término significa «una sola alma» y se refiere a la idea de que la humanidad comparte una misma alma divina. Es lo que el griego llamaba el «entendimiento agente». Pero la lectura averroísta no se quedaba ahí sino que deducía que ese entendimiento agente es Dios mismo y que el alma individual es mortal. Dado que esta concepción atacaba la idea de salvación cristiana, por la que ganar la vida eterna depende de cada alma concreta, el dominico se opuso a ella y propuso una nueva geografía del alma. Así, en las plantas podía hablarse de un «alma vegetativa», encargada de las actividades vitales más básicas, y en los animales de un «alma sensitiva», que a las funciones de la vegetativa añadía otras, como los apetitos inferiores o la locomoción, mientras que a los hombres corresponde el «alma intelectiva», en la que se dan facultades como el entendimiento y la voluntad.



dría negarle, a él mismo, la intelección, supondría dejarle sin conocer. Santo Tomás lo expresó del siguiente modo en la *Suma teológica*:

> Si alguien quiere sostener que el alma intelectiva no es la forma del cuerpo, es necesario que encuentre el modo de afirmar cómo esta acción que es el entender puede ser la acción de este hombre. Pues experimenta cada uno que es él mismo quien entiende.

SER Y CONOCER

El conocimiento es una realidad que poseen ciertos entes, pero no todos; la mayoría no gozan de lo que, en opinión de santo Tomás, es un gran privilegio: ser conscientes de ellos mismos y capaces de adueñarse, de algún modo, de lo que les rodea. Únicamente los más perfectos conocen. Tal constatación inicial, sin embargo, no implica que conocer pueda ser definido como una cualidad sobreañadida al ser de algunos entes, como una determinación accidental poseída por ciertas sustancias, o como si fuera solo una diferencia específica que les capacita para una cierta actividad relacional. Al contrario, el ser humano sabe que el «ser cognoscente» es su mismo modo de ser; sabe que el conocimiento no es algo prescindible y como añadido a su ser, sino que nace de lo más íntimo de sí mismo: no puede separarse de él. El conocer es un modo de existir, es el grado más pleno de vida. Lo mismo que constituye a algo en ente es lo que le constituye en cognoscente. Es imposible representarse lo que es un ser humano sin hacerlo como cognoscente.

El conocimiento es un grado de ser: es la manera más alta de poseer el ser. Para santo Tomás, hablar de conocimiento

era hablar de plenitud de ser. Definir la esencia del conocimiento era describir un nivel de perfección. Cuando estudiaba el conocimiento humano, pues, no estaba tratando de algo que pudiera ser desarraigado de la realidad del cognoscente, sino que estaba definiendo un nivel de posesión del ser; estaba describiendo su manera de ser, su manera de vivir.

Los seres que conocen pueden poseer, además de la suya, la forma de otra cosa.

SUMA TEOLÓGICA

Y, oponiéndose a las principales corrientes de pensamiento de su época, Santo Tomás describió el peculiar estado en que el ser humano se encuentra respecto al conocimiento: es sujeto capaz de conocer y destinado esencialmente a ello, pero privado, en principio, de cualquier especificación de su facultad, es decir, de todo conocimiento. El ser humano es cognoscente pero, contra lo que afirmaban los platónicos, carece de contenidos. Por ello, precisa de una facultad que le permita recibirlos, que permita hacerse con lo que no tiene. De ahí la naturaleza esencialmente receptiva de la sensibilidad.

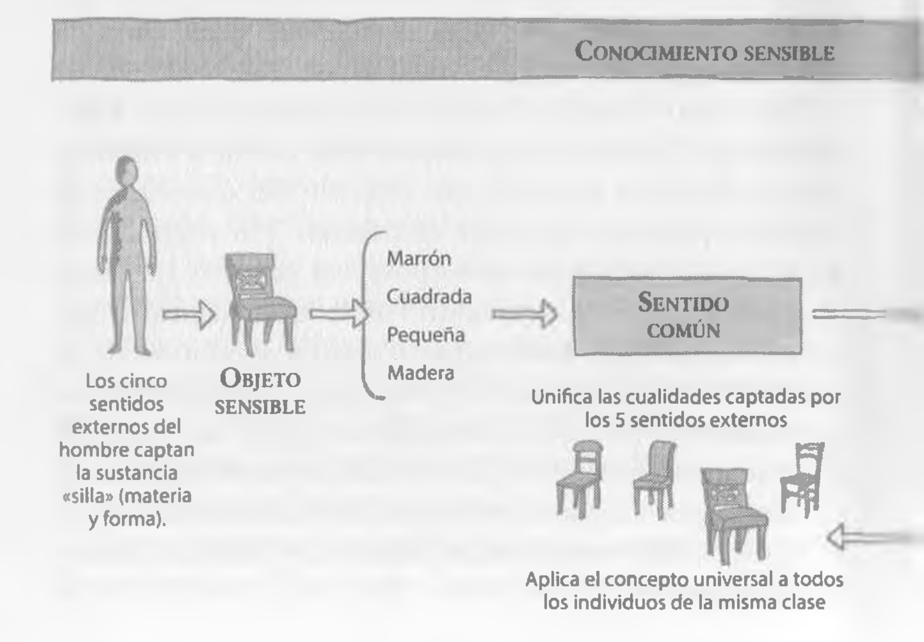
Para santo Tomás, a diferencia de los platónicos, la mente humana no posee ideas innatas. Esta carencia inicial de contenidos es la razón de que necesite del conocimiento sensible, para que le aporte contenidos. Un cognoscente perfecto, cuyo entendimiento poseyera ya todas las ideas, no precisaría de sentidos. Santo Tomás fue explícito en esta consideración: «La naturaleza no priva a ningún ser de lo necesario: de ahí que fuera preciso que el alma intelectiva no solamente tuviese la facultad de entender, sino también la de sentir», afirma en la *Suma teológica*. Sentidos y entendimiento, por ello, se necesitan mutuamente; forman parte del proceso del conocimiento que, en el ser humano, es sensitivo-intelectual.

EL CONOCIMIENTO COMO APERTURA

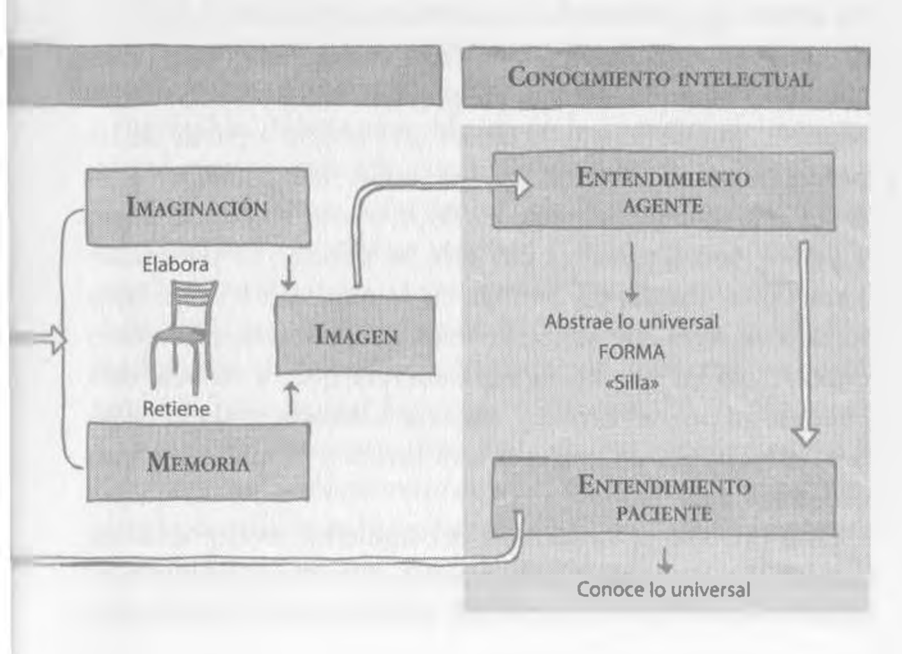
Santo Tomás defendía una concepción realista del conocimiento: el hombre, cuando conoce, no alcanza únicamente sus imágenes y representaciones mentales, sino que se abre a la realidad que existe fuera de su mente. Por mediación de los conceptos, consigue captar el ser de las cosas. El conocimiento, por tanto, es apertura. Quien entiende, no entiende únicamente sus conceptos, sino los seres a los que estos se refieren. Los conceptos, pues, no serían tanto aquello que el hombre entiende, sino más bien el medio en el cual y por el cual entiende.

Los tipos de entendimiento

El proceso es el siguiente. Puesto que el hombre no posee ideas innatas, debe elaborar sus ideas a partir de las percepciones sensibles. Supongamos un objeto cualquiera, una silla por ejemplo. El sentido de la vista la ve y el del tacto aprecia su textura. Se ha creado una sensación. Pero eso es algo que cualquier animal puede sentir también. Además, por definición, las imágenes sensibles no son inteligibles, sino solo sensibles. O, dicho en palabras de



santo Tomás, sensibles en acto, pero inteligibles solo en potencia. El ser humano va más allá y proyecta esa sensación a sus sentidos internos, que son los encargados de formar una imagen, lo que el de Aquino llamaba un «fantasma», que queda grabada en la imaginación y la memoria. Esta imagen, a continuación, pasa al entendimiento agente, una dimensión activa que la convierte en una abstracción. O lo que es lo mismo, la silla percibida por los sentidos se ve desprovista de todo elemento particular y accesorio que le impide ser inteligible para quedar reducida a sus elementos esenciales. Finalmente, y gracias al entendimiento posible, esa abstracción se transforma en un concepto universal. De este modo, para el fraile dominico, el conocimiento parte siempre de los sentidos, de lo sensible. Pero como el ser humano es una unión de cuerpo y alma, es capaz de convertir lo particular en universal, la mera imagen en un concepto a partir del cual se puede elaborar ciencia y obtener conocimiento. El conocimiento humano, pues, puede definirse como la síntesis de un proceso sensitivo-intelectual.



La función de los sentidos, en un cognoscente como el humano, que carece de contenidos, es recibir datos del exterior y hacerlos llegar al entendimiento que, tras el proceso de abstracción, los utilizará para su labor intelectual: «Todo nuestro conocimiento se inicia en los sentidos», dice en la *Suma contra gentiles*. Santo Tomás construyó su teoría del conocimiento, pues, intentando respetar lo que, para él, eran dos características de la especie humana: un entendimiento que, por un lado, es *tabula rasa* —como una pizarra en blanco—, es decir, que nace vacío de contenidos inteligibles pero que, por otro lado, es incapaz de recibirlos directamente del exterior y, por tanto, está ordenado por naturaleza a entender, a *intus-legere* («leer-en-el-interior»).

El proceso del entendimiento

En cuanto al proceso del conocimiento humano, santo Tomás tuvo que resolver un problema realmente difícil: cómo el entendimiento humano, cuyo objeto es lo universal e inteligible, puede llegar a conocer este objeto a partir de las percepciones de los sentidos, que están siempre imbricadas en lo material y concreto; es decir, cómo se puede llegar a pensar lo universal si tan solo se percibe lo particular. Para santo Tomás, las formas en la naturaleza no existen separadas, sino que se encuentran siempre actuando como coprincipio en una sustancia concreta que, a su vez, está compuesta por tal forma y materia. Conocer, para el hombre, consiste así en abstraer esta forma y entenderla en su universalidad.

Este proceso se desarrolla del siguiente modo: una vez que los sentidos externos han captado las propiedades sensibles que reciben de las cosas, los sentidos internos, que

son activos, producen la imagen o representación expresa del objeto sensible; la imagen, en cuanto tal, es inmaterial —si no fuera así, no podría formar parte del proceso del conocimiento—, aunque el ser particular es inteligible solo en potencia. El entendimiento agente actúa sobre las imágenes despojándolas de todo lo que poseían aun de particular y concreto. Es el proceso de abstracción. El entendimiento agente, por tanto, no es pasivo, sino totalmente activo. Santo Tomás se refiere a este acto como la «luz» del entendimiento agente que ilumina las imágenes sensibles y las eleva al rango de lo inteligible en acto. De esta manera, el entendimiento posible, cuyo objeto es lo inteligible, puede ya pensarlas. Es entonces cuando se produce la unidad entre intelecto e inteligible de la que emana el concepto o *verbum mentis* (verbo mental). El concepto, por tanto, no le sirve al entendimiento para unirse al objeto, sino que nace como expresión de la identidad entre entendimiento e inteligible. Nace como efecto de la plenitud del acto en que el cognoscente y lo conocido «son uno».

Hablando propiamente, no conocen los sentidos o el entendimiento, sino el hombre por uno y otro.

De Veritate

Estos conceptos, que santo Tomás describe como pertenecientes a un idioma interior, son los que permiten al hombre nombrar las cosas, pensarlas, relacionarlas y, en definitiva, construir su cosmovisión. Los conceptos, formados por el entendimiento, que son universales, sirven también para pensar las cosas concretas. Es lo que santo Tomás denomina *conversio ad phantasma* («conversión a la imagen»): el intelecto retorna a la imagen sensible, reconociendo en ella la manifestación particular de su concepto universal; por eso es capaz de entender lo que es aquella sustancia, de conocer su esencia.

Según santo Tomás, los conceptos formados por el entendimiento son universales porque son inmateriales. La universalidad es una propiedad lógica que se sigue de la inmaterialidad. Los términos universales son aquellos que no se refieren a un único individuo, sino que se pueden aplicar a varios (por ejemplo: belleza, humano, justicia o perro). Los conceptos son universales, abstractos. Las cosas, en cambio, son singulares y concretas. Parecen, *a priori*, dos propiedades incompatibles. Pero los conceptos universales significan las cosas concretas; eso es parte del misterio del conocimiento. Conocer a Platón o conocerte a ti es conocer que sois hombres. A lo largo de la Edad Media no había ninguna duda sobre la existencia de los singulares, pero se discutió largamente sobre qué tipo de realidad correspondía a los universales y santo Tomás también participó en este debate. Está claro que Platón existió, que tú existes, que eres real, pero ¿qué tipo de realidad posee el «ser humano» en general? ¿Qué son realmente esos universales? ¿Son reales? Si es así, ¿dónde se encuentran? Como se preguntaba Boecio: los universales ¿existen realmente o son meras ficciones?

Las respuestas más relevantes pueden agruparse en cuatro grandes escuelas: nominalismo radical, nominalismo moderado, realismo radical y realismo moderado. Según la primera, defendida entre otros por el canónigo Roscelino de Compiègne (1050-1125), los universales son *flatus vocis* (palabras vacías). Son términos sin significado alguno. Barcelona, por ejemplo, significa algo, pero «ciudad» nada. No se puede pensar una «ciudad» que no sea una ciudad concreta ni en un hombre que no sea un hombre concreto, con unos rasgos determinados. En cambio, para el nominalismo

moderado, que tuvo a su gran defensor en Guillermo de Ockham (1285-1349), los universales son términos convencionales que se usan para nombrar a individuos que comparten alguna característica. Aunque no son reales, poseen el significado que arbitrariamente se les da.

Para el realismo radical, por su parte, los universales existen en sí mismos con realidad propia e independiente. Además de cosas bellas, existe realmente, en algún lugar, la idea de Belleza en sí. De hecho, las cosas bellas lo son en cuanto que se asemejan a la belleza. Juan Escoto Erígena (815-877) y Guillermo de Champeaux (1070-1121), entre otros, defendieron esta posición. Finalmente, para el realismo moderado los universales son reales, aunque no existen de modo independiente. Existen solo en cada individuo concreto y en la mente que lo piensa. La humanidad existe realmente solo en cada hombre y la belleza en las cosas bellas o en aquel que piensa en ella. Es la solución de Pedro Abelardo y, sobre todo, de santo Tomás: los universales son reales en la cosa como forma de una materia; son reales también en el pensamiento que abstrae tal forma y la posee en forma de concepto.

Capítulo 5

EL MISTERIO DE DIOS A LA LUZ DE LA RAZÓN

La existencia de Dios no es evidente para el hombre, pero ¿podemos llegar a afirmar su existencia por vía natural, es decir, sin recurrir a la fe? En caso afirmativo, ¿podemos llegar a conocer algo de la naturaleza divina? Y en caso afirmativo, ¿podemos expresar algo de este conocimiento en lenguaje humano?

A finales del curso de 1272 santo Tomás dejó París por última vez y se trasladó a la Universidad de Nápoles, donde mantuvo el elevadísimo ritmo de producción literaria de los últimos años: además de continuar con la redacción de la *Suma teológica*, compaginó la escritura de comentarios a las Epístolas de san Pablo y a los Salmos con la de comentarios a todas las obras conocidas de Aristóteles. Sin embargo, el 6 de diciembre de 1273, mientras celebraba misa en la pequeña ermita de San Nicolás, en Bari, experimentó una vivencia que transformó su existencia. Según el testimonio del dominico Bartolomé de Capua, aquellos que estuvieron presentes relataron que santo Tomás «se sintió extraordinariamente conmovido y sufrió un maravilloso cambio». Tal como lo describen, parece indudable que se trató de algún tipo de experiencia mística. A partir de aquel momento, santo Tomás dejó de escribir y de dictar, dejando inacabada, entre otras obras, la *Suma teológica*. Su amigo Reginaldo de Piperno, relató cómo, cuando sus compañeros le instaron a que siguiera dictando, santo Tomás se excusó con un enigmáti-

co comentario, dirigido a sí mismo: «No puedo hacer nada más. Todo lo que he escrito me parece paja en comparación con lo que he visto». Estas palabras han dado lugar a muchas interpretaciones. En cualquier caso, el día anterior, el 5 de diciembre, santo Tomás había acabado de dictar la cuestión número 90 de la tercera parte de la *Suma teológica*. No fue capaz de dictar ni una más.

Quien conoce mejor a Dios es aquel que reconoce que, sea lo que fuere lo que piense o diga de Él, siempre se quedará corto ante lo que Él es realmente.

Sobre el libro de las causas

A finales de enero de 1274, santo Tomás emprendió a pie viaje hacía Lyon, ciudad donde, en mayo, había sido convocado un concilio. Durante el trayecto, le pidieron que se detuviera en la abadía de Montecassino para que intentase ayudar a los monjes a adentrarse en una de las cuestiones más complejas y difíciles de la teología cristiana: cómo conciliar la presciencia divina (el conocimiento que tiene Dios de lo que aún no ha sucedido) con el hecho, innegable, de la libertad humana. Santo Tomás, que no disponía ya de tiempo —ni, probablemente, de fuerzas— para desviarse del camino, dictó su respuesta a la consulta, para que les llegara a los monjes: es el opúsculo conocido como *Respuesta al abad Bernardo Aiglerio de Montecassino*. Se trata de una obra de suma importancia, pues, aunque muy breve, no es un escrito para salir del paso, sino uno de los grandes textos de santo Tomás: en él se halla planteado —y resuelto— el enigma de cómo, siendo el hombre libre, puede Dios saber el modo en que este va a obrar en el futuro. De este modo, aquel «negarse a escribir y a dictar» que le llevó a interrumpir las obras en curso, no debe interpretarse como una negativa rotunda o una incapacidad repentina, pues se ofreció él mismo a atender por escrito a una más, la última, de las peticiones que le llegaban.

La afirmación de que todo lo que había dictado no era más que «paja» y el hecho de que dejara la *Suma teológica* inconclusa representaron, indudablemente, un cambio en la vida de santo Tomás. Pero un cambio que vino, en cierto modo, a confirmar algo que ya había estado presente a lo largo de toda su obra. No es que, al final de su vida, repudiara todos sus escritos sino que, sencillamente, vivió de una manera más radical lo que había sido una de sus convicciones centrales: la absoluta trascendencia de Dios respecto del conocimiento humano. Es algo que santo Tomás les explicaba ya a los principiantes que se iniciaban en la teología, al comienzo de la *Suma*: «De Dios, no podemos saber lo que es, sino más bien lo que no es». El silencio ante lo inexpresable, que santo Tomás guardó las últimas semanas de su vida, no sería más que una última manifestación, en palabras de su biógrafo Marie-Dominique Chenu, del «argumentar dentro del misterio» que había cultivado siempre. Por ello, el silencio que guardó al final de su vida, es, en realidad, un indicio más de su modo de entender la sabiduría: aunque la propia complejidad y estructura de sus grandes obras pueda llevar a engaño, santo Tomás nunca quiso ser un pensador sistemático o racionalista que deseara construir una estructura conceptual que le permitiera alcanzar a conocerlo todo por medio de la razón. Al contrario, muy lejos del intelectualismo, él era plenamente consciente de que únicamente estaba aproximándose al misterio.

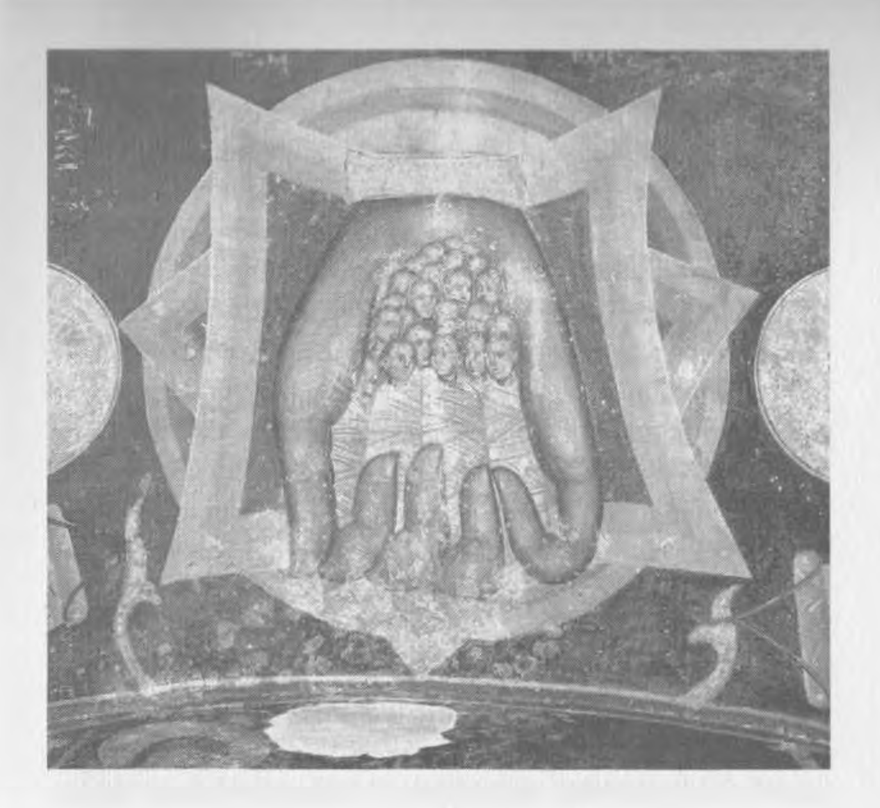
Para santo Tomás, en el caso del conocimiento humano de Dios, la desproporción es tan grande que, cualquiera que afirme poseer un conocimiento adecuado de la esencia divina lo que está haciendo, en el fondo, es sustituir a Dios mismo por el concepto que él se ha formado de Dios. Quien afirme conocer perfectamente a Dios, en realidad de lo que

habla ya no es de Dios sino de un sucedáneo, de un concepto propio que él ha colocado en el lugar de Dios. En este sentido, insistiendo en que, por mucho que el ser humano avance, el conocimiento de Dios es inagotable, santo Tomás afirmaba que «la esencia nos es desconocida».

En diálogo, por un lado, con el agnosticismo, es decir, con los que negaban la posibilidad de cualquier conocimiento humano de Dios y, por otro, con los que afirmaban poseer un conocimiento perfecto y completo de la esencia divina, santo Tomás basa su teología en dos principios: la confianza en la razón humana y la convicción de que el ser humano está ordenado a un fin sobrenatural que no es capaz de alcanzar con sus propias fuerzas. Son los pilares que sostienen sus dos grandes escritos de síntesis teológica, la *Suma contra gentiles* (un libro dirigido específicamente a «musulmanes y paganos» en el que la justificación de sus afirmaciones no podía basarse en la fe, pues los interlocutores a los que se dirigía no la compartían) y la *Suma teológica* (una inmensa síntesis de teología dedicada, como se ha dicho anteriormente, a principiantes): el ser humano, en uso de su razón natural, puede llegar muy lejos pero, por muy lejos que llegue, está llamado a ir mucho más allá. Según santo Tomás, el ser humano se siente ordenado, por su propia naturaleza, a un fin que supera sus propias fuerzas.

SOBRE LA EXISTENCIA DE DIOS

En la *Suma teológica* santo Tomás se pregunta por la existencia de Dios. Es una pregunta sorprendente, viniendo de alguien tan comprometido con su fe, es decir, de alguien tan seguro de la respuesta. ¿Por qué un creyente se pregunta por la existencia de Dios? El propio autor aduce que la existencia de Dios no es evidente para el ser humano, pues lo evidente es aquello



DIOS, UN DEBATE INACABADO

Santo Tomás no ha sido el único en interrogarse acerca de la existencia de Dios. En realidad, solo hizo que continuar un debate que en su tiempo gozaba de una gran tradición y que, tras él, aún habría de provocar ríos de tinta tanto entre autores de innegable fe cristiana, como Blaise Pascal (1623-1662), como entre otros claramente agnósticos o ateos, como Bertrand Russell (1872-1970). Hasta la irrupción del dominico, la aportación de más peso sobre el tema era el «argumento ontológico» de san Anselmo (1033-1109), que puede resumirse de este modo: la sola noción de la esencia de Dios es suficiente para probar su existencia. Su influencia fue tal, que siglos después Immanuel Kant (1724-1804) seguía sosteniendo que se trataba del «único argumento posible» sobre esta cuestión. En la imagen, la mano de Dios que acoge a la humanidad, en un fresco de principios del siglo xv del monasterio de Manasija, en Serbia.

que nadie pone en duda. Si realmente fuera evidente, nadie dudaría de su existencia, no habría agnósticos ni ateos, pero no es el caso: «Nadie puede pensar lo contrario de lo que es evidente, pero se puede pensar lo contrario de la existencia de Dios, por lo tanto, su existencia no es una verdad evidente».

Santo Tomás, oponiéndose a la corriente de pensamiento dominante en aquel momento, consideró que la teología era una disciplina que debía inscribirse entre las ciencias. Y, para ello, debía cumplir todos los requisitos que exigía Aristóteles. Una ciencia no puede construirse sobre una base poco segura o dudosa, pues si falla la base, se derrumbará la ciencia entera. Por ello, la ciencia debe basarse en lo evidente. Si, como parece, la existencia de Dios no es evidente, no puede darse ciencia al respecto.

Para solucionar la dificultad, santo Tomás distinguió dos tipos de evidencia: aquello que es evidente en sí mismo (*quoad se*) y aquello que es evidente para nosotros (*quoad nos*). Una afirmación es evidente en sí misma si se cumple que el predicado está incluido en el concepto mismo del sujeto. Por ejemplo: un triángulo tiene tres lados. Quien entienda lo que es un triángulo, no puede dudar de que posea tres lados. Y, justamente, aquí está la clave: puede darse el caso de que alguien no entienda lo que es un triángulo y, por ello, para él, la afirmación no sea evidente. Si alguien no llega a conocer perfectamente el concepto del sujeto, no alcanzará a comprender que incluye necesariamente el predicado. En ese caso, una afirmación en sí misma evidente (*quoad se*), no lo sería para ese hombre concreto (*quoad nos*).

Santo Tomás estaba convencido de que si llegásemos a conocer perfectamente la Esencia Divina, nos daríamos cuenta de que la proposición «Dios existe» es evidente en sí misma. Pero como el ser humano no puede llegar a conocer adecuadamente a Dios, no es capaz de captar aquello que,

en sí mismo, es evidente. Por ello, si la teología tiene que ser una ciencia, es preciso demostrarnos a nosotros (*quoad nos*) lo que, en sí mismo, es evidente. Y, por ello mismo, santo Tomás refuta el argumento de san Anselmo, enormemente popular en su tiempo. San Anselmo había basado su razonamiento en la idea de Dios como un ser «más perfecto que el cual nada puede ser pensado». A partir de esta idea, concluía la existencia de Dios: si tenemos una idea de Dios tal que no puede faltarle ninguna perfección y, por ello, no puede faltarle la existencia, porque entonces ya no sería la idea del ser perfectísimo, entonces existe Dios, el ser perfectísimo. A lo cual santo Tomás objetó: es evidente que la existencia es idéntica a la Esencia Divina, pero esto solo es evidente para Él, no para nosotros. Si tenemos que demostrar su existencia, no podemos tomarla como si se tratase de una nota o un predicado de su esencia, por el hecho, tan simple, de que no conocemos su Esencia. Aunque la existencia de Dios sea evidente en sí misma, no lo es para nosotros.

Este es el motivo por el cual santo Tomás redactó sus célebres cinco vías: pese a que la existencia de Dios no sea evidente *quoad nos*, puede llegar a ser de alguna manera conocida a partir de sus efectos en el orden natural. Los argumentos de santo Tomás no partían de ideas subjetivas, sino de aspectos concretos del mundo real, de las cosas mismas. En su esfuerzo por alcanzar a comprender las cosas, santo Tomás las descubrió causadas, las descubrió como «entes por participación».

LAS CINCO VÍAS

Santo Tomás, en la *Suma teológica*, siguió el modelo expositivo de las *Cuestiones disputadas*, planteando, en cada

artículo, el asunto en forma de pregunta y exponiendo, al comienzo, las respuestas distintas a la suya. En el artículo donde se pregunta «si Dios existe» presenta únicamente dos opiniones contra la existencia, pero realmente de peso. La primera objeción a la existencia de Dios: si de dos contrarios, uno es infinito, anula por completo al otro. Ahora bien, el término Dios significa precisamente un bien infinito. Si existiese Dios no existiría, por tanto, mal alguno. Pero hallamos que en el mundo hay mal. Por tanto, Dios no existe. La segunda: lo que pueden realizar pocos principios, no lo hacen muchos. Si se supone que Dios no existe, otros principios naturales o humanos podrían explicar el funcionamiento del mundo. Por consiguiente, no hay necesidad de recurrir a que haya Dios.

En la respuesta, santo Tomás desarrolla cinco vías que, partiendo de la naturaleza, permiten elevarse hasta el Creador. Las cinco comparten una misma estructura y se diferencian, únicamente, por el aspecto concreto del mundo que toman en consideración como punto de partida. La estructura es la siguiente: el punto de partida es, en todos los casos, un dato de experiencia, algún aspecto de la naturaleza que plantea un problema a resolver. El segundo paso es la resolución del problema que se había planteado en el punto de partida por medio de la aplicación del principio de causalidad. El tercer paso es la aplicación sucesiva del principio de causalidad y la constatación de que es imposible proceder hasta el infinito en esta sucesión de causas subordinadas. El cuarto paso es la consecuente afirmación de un principio incausado que fundamenta toda la serie causal y explica, en último término, el problema tomado como punto de partida. El quinto paso es la identificación de los términos de las cinco vías, es decir, de los principios incausados, con el Dios cristiano. Es un paso más bien global. Santo Tomás se preocupa por dejar

bien claro el hecho de la desproporción: no es que la razón demostrativa le haya llevado hasta el Dios cristiano, sino que las denominaciones de Primer Motor Inmóvil, Causa Primera, Ser Necesario, Ser Perfecto e Inteligencia Ordenadora son aproximaciones parciales, perspectivas limitadas, de aquello «a lo que llamamos Dios».

La primera vía, la denominada «del movimiento», es profundamente aristotélica y había sido utilizada, también, por Maimónides. Es un dato a tener en cuenta: como si santo Tomás hubiera querido enfatizar el hecho de que las vías son itinerarios que, de un modo exclusivamente natural, permiten al hombre elevarse hasta la causa última, se apoyó sobre todo, no en autores cristianos, sino en un pagano (Aristóteles), un hebreo (Maimónides) y un musulmán (Avicena). El punto de partida, la existencia del movimiento, es un dato que se percibe por los sentidos. No parte de una hipótesis o de cualquier elucubración, sino de una percepción sensible concreta. El movimiento es real. Es el verdadero nervio de la prueba: si al final queremos llegar a la existencia de un término que sea real y no un mero concepto, se debe partir de un punto de partida que sea real. Si el movimiento existe, la causa de este también ha de ser real, y la causa de la causa, y la Causa Suprema que, en último término lo explica y permite, también debe serlo.

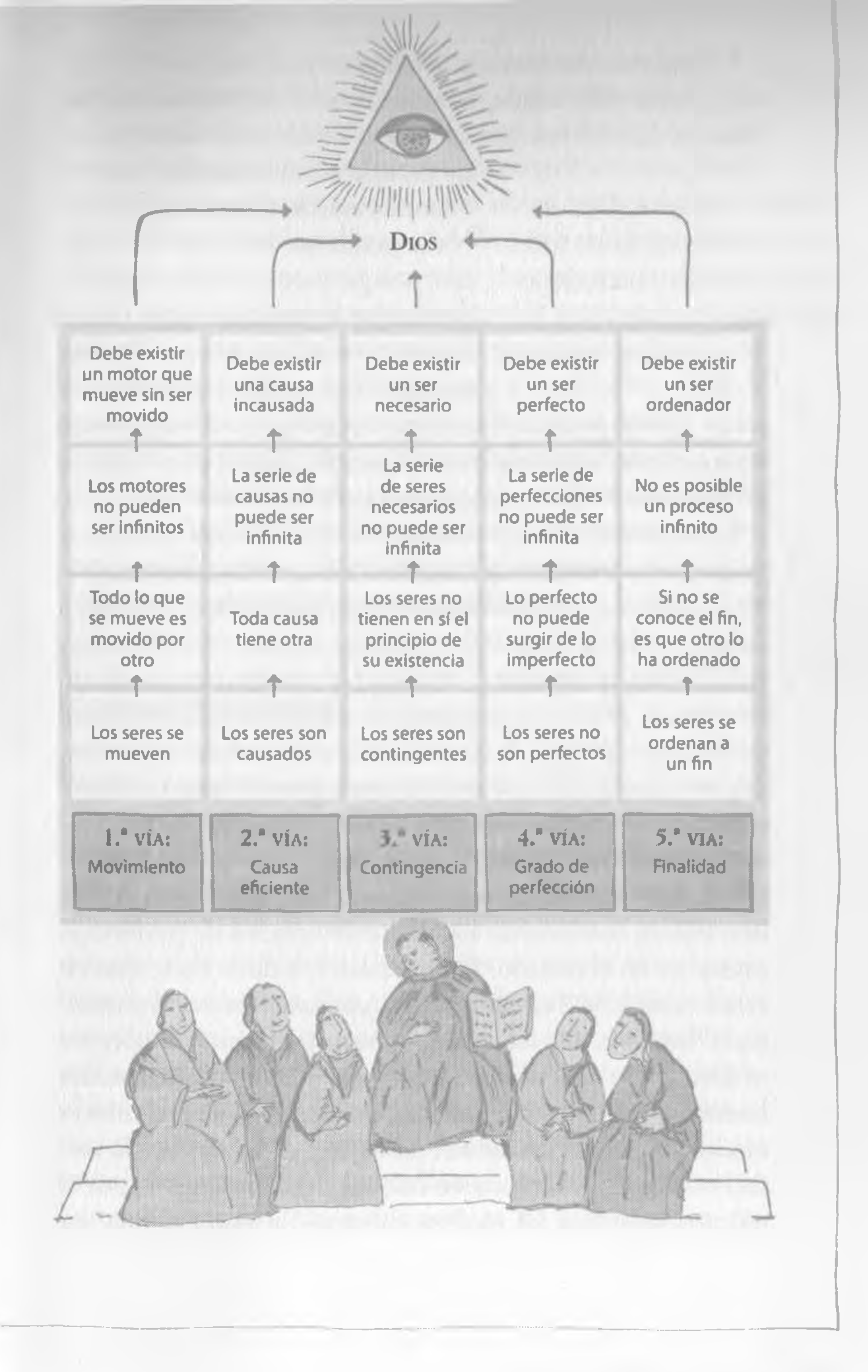
Siguiendo los principios de la *Física* de Aristóteles, santo Tomás lo razonó así: el movimiento es el paso de la potencia al acto. Un ser no puede pasar de la potencia al acto si no es porque otro ser que posee esta actualidad se la comunica. Por eso «todo lo que se mueve es movido por otro». Si este segundo ser, a su vez, también se mueve, también recibe su actualidad de otro. Y la sucesión de causas no puede ser infinita, pues no existe una serie infinita. Por ello, debe llegar a concluirse que existe un primer motor que mueve, pero él mismo no se mueve.

EL CAMINO HACIA LA IDEA DE DIOS

Para santo Tomás, el conocimiento no es otra cosa que la transformación de lo particular en universal. Y si eso es válido para explicar todo aquello que rodea al hombre, desde los objetos hasta los fenómenos de la naturaleza o las propias instituciones humanas, no lo iba a ser menos para abordar empresas mucho más elevadas, como el mismísimo Dios. Así, el de Aquino se propuso enseñar a los alumnos para los cuales redactaba su *Suma teológica* que es posible acceder a Dios a través de la razón humana, simplemente teniendo en cuenta aquello que hay en el mundo por Él creado. Se trataba, pues, de aproximarse a la realidad divina desde la experiencia sensible con la lógica como principal herramienta. Santo Tomás lo hizo a través de cinco proposiciones que, elocuentemente, no denominó «pruebas», pues la existencia de Dios era para él algo necesario y evidente, sino «vías», término que expresa mejor esa idea de camino, de acceso, hacia la divinidad.

Razón, pero también fe

Las evidencias de las que santo Tomás parte son el movimiento (resulta indudable que los seres se mueven en el espacio), la causalidad (todos los seres del mundo sensible tienen una causa), la contingencia (los seres que se hallan en la naturaleza pueden existir o no existir, y ni siquiera dependen de sí mismos para existir, pues alcanzan la existencia gracias a la generación), la perfección (es decir, la cualidad del ser, pues en los seres se dan distintos grados de perfección) y la finalidad (incluso los seres y elementos que carecen de conocimiento obran movidos por un fin). El mismo santo Tomás, no obstante, era consciente de que estas vías solo permiten conocer la existencia de Dios, no su esencia, su misterio ni, por supuesto, su mensaje. Para ello hace falta la fe, que él define como el acto de entendimiento que asiente a la verdad divina por el imperio de la voluntad, esta movida por Dios mediante la gracia. Siglos más tarde, el Concilio Vaticano I, convocado por el papa Pío IX en 1869, volvió sobre esta cuestión para establecer que se puede conocer a Dios a través de sus criaturas, pero no demostrar su existencia.


Dios
Debe existir un motor que mueve sin ser movido
Los motores no pueden ser infinitos
Todo lo que se mueve es movido por otro
Los seres se mueven
1.ª VÍA: Movimiento
Debe existir una causa incausada
La serie de causas no puede ser infinita
Toda causa tiene otra
Los seres son causados
2.ª VÍA: Causa eficiente
Debe existir un ser necesario
La serie de seres necesarios no puede ser infinita
Los seres no tienen en sí el principio de su existencia
Los seres son contingentes
3.ª VÍA: Contingencia
Debe existir un ser perfecto
La serie de perfecciones no puede ser infinita
Lo perfecto no puede surgir de lo imperfecto
Los seres no son perfectos
4.ª VÍA: Grado de perfección
Debe existir un ser ordenador
No es posible un proceso infinito
Si no se conoce el fin, es que otro lo ha ordenado
Los seres se ordenan a un fin
5.ª VÍA: Finalidad

La segunda vía, tomada igualmente de la *Física* de Aristóteles, había sido usada, también, por el filósofo musulmán Avicena. La observación que santo Tomás tomó como punto de partida es: todo aquello que comienza a existir, necesita una causa. Nada puede ser la causa de sí mismo, porque para ello habría que suponer que ha existido antes que él mismo, lo cual es absurdo. Una vez aplicado el principio de causalidad, santo Tomás constató que es imposible proceder al infinito en la serie de causas eficientes y, por ello, llega a la conclusión de que debe existir una causa eficiente incausada.

El deber para con Dios es que yo hable de Él en todo lo que pienso y en todo lo que digo.

SUMA CONTRA GENTILES

La tercera vía, basada también en Maimónides y Avicena, parte de la contingencia: se observa en la naturaleza que los seres existen, pero podrían no existir; de hecho, comienzan a existir y dejan de existir. No son, pues, necesarios. Si lo fueran, existirían siempre y ni nacerían ni dejarían de existir. Por eso, la razón de su existencia no está en ellos mismos, sino en otro. Al final de la serie, debe existir un ser necesario, que no deba el hecho de su existencia a otro y que, en último término, permita la existencia de los seres contingentes.

La cuarta vía, doctrinalmente más platónica que aristotélica, está basada, sobre todo, en san Agustín y san Anselmo. Fija su atención en los diferentes grados de perfección presentes en el mundo. Bien, verdad o belleza no se dan en estado absoluto, sino de manera graduada. Es decir, participada: los seres de este mundo poseen perfecciones, pero no se identifican con ellas; son, por ejemplo, en cierta medida buenos, pero no se identifican con el bien en sí. Del mismo modo que participan del ser, participan de la bondad, la verdad o la belleza. No poseen tales perfecciones, pues, por sí mismos, sino que las reciben de otro. La causa última, en

cuanto tal, no participa ya de las perfecciones, no las recibe de otro, sino que se identifica con la perfección misma.

La quinta vía, también aristotélica, es la teleológica: obrar persiguiendo una finalidad no es exclusivo de los seres humanos. En la naturaleza todos los seres obran siguiendo un fin; se ordenan escrupulosamente a tal fin como si lo conocieran. El hecho de que los seres privados de conocimiento se integren también, en cada uno de sus actos concretos, en una ordenación que, evidentemente, desconocen, es señal de que han sido ordenados a su fin por un ser inteligente capaz de conocer el fin y de ordenarlos naturalmente hacia él.

Santo Tomás concluye las cinco vías identificando o, más bien, constatando la coincidencia entre el término al que estas le han llevado (Primer Motor, Causa Incausada, Ser Perfecto, Ser Necesario, Ordenador y Gobernador) con «aquello a lo que todos los hombres llaman Dios».

LOS NOMBRES DIVINOS

Una vez resuelto el tema de la existencia de Dios, santo Tomás se enfrentó a un doble problema: primero, si es posible acceder al conocimiento de su naturaleza y, segundo, en caso de que sea posible, cómo llegar a expresarlo en el lenguaje humano. Santo Tomás inicia esta reflexión considerando que por el hecho mismo de conocer su existencia, algo sabemos de su esencia. Las cinco vías han conducido a algún conocimiento de la esencia de Dios. La profundización en este conocimiento se lleva a cabo gracias a un método triple: «Ni el católico ni el pagano conocen la naturaleza de Dios tal cual es en sí mismo, pero uno y otro conocen algo de ella por causalidad, excelencia y remoción». Cualquier conocimiento humano sobre Dios tiene su origen en las cosas creadas: por

causalidad se afirman en Dios todas las perfecciones puras que ha causado y que, por eso, se encuentran en las criaturas. Por vía de remoción se niega de Dios todo aquello que es propio de los seres finitos y limitados. Finalmente, por vía de eminencia, se elevan a un nivel infinito todas las perfecciones que el hombre le atribuye. Es decir, santo Tomás defendía que se pueden predicar de Dios todos aquellos nombres que significan perfección en sentido simple y absoluto, una vez han sido separados de las condiciones de composición y finitud con que las encontramos en las criaturas.

La definición metafísica de Dios, su constitutivo formal, es, para santo Tomás, el *Ipsum Esse Subsistens*, esa capacidad característica de la divinidad de existir por sí misma como consecuencia de su propia esencia y no de algo llegado o provocado por un agente externo. Este elemento es precisamente lo que distingue a Dios del resto de seres de la creación, cuya existencia depende de la voluntad divina. La esencia de Dios, por tanto, es el mismo ser; se identifica con el ser. En cuanto que el ser es, como se vio en un capítulo anterior, acto y perfección infinita, limitada únicamente cuando es recibida en una esencia potencial, resulta que el *Ipsum Esse* es la perfección infinita. A partir de esta definición de Dios como el *Ipsum Esse*, santo Tomás elaboró la deducción de los atributos divinos, entre los que distinguía dos tipos principales: entitativos, que describen la esencia divina, tal como es en sí, y operativos, que lo hacen tal como se manifiesta en su manera de obrar. En la primera categoría, santo Tomás incluye la simplicidad (vista como pureza, pues no implica composición alguna), la unicidad (la ausencia de multiplicidad), la perfección (de la que deriva la bondad), la infinitud (entendida como inmensidad, como algo que no tiene límites) y la inmutabilidad, que puede entenderse también como eternidad. En cuanto a los operativos, en ellos

se encuentran la ciencia, la vida, la generosidad, el amor, la justicia o la misericordia, además de potencias como la creadora, la conservadora y la gobernadora.

El de Aquino, pues, aceptó el texto bíblico de «Yo soy el que soy» como definición de la naturaleza divina, pero precisando que el nombre más apropiado no es este, sino «Dios», pues es el que mejor expresa la dimensión de misterio y de trascendencia respecto de los conceptos metafísicos humanos. Es a Dios y no al *Ipsum Esse* al que santo Tomás oraba y al que consagró su vida entera. Parafraseando el filósofo alemán Martin Heidegger, podría decirse que al *Ipsum Esse* «el hombre no le puede orar, ni ofrecerle sacrificios»; ante el *Ipsum Esse* «el hombre ni puede caer de rodillas por temor, ni puede cantar ni danzar». Dios está más allá de la entidad metafísicamente concebida. Es una convicción presente en todas sus obras que, probablemente, santo Tomás vivió de un modo más radical tras su experiencia del 6 de diciembre de 1273.

Capítulo 6

EL SER HUMANO, UNA UNIDAD DE CUERPO Y ALMA

¿Qué significa ser humano? ¿Cómo debe actuar un ser humano? ¿Cómo organizar la vida comunitaria? En opinión de santo Tomás, son cuestiones que no pueden resolverse aisladas, desvinculándolas de la metafísica y la teología; para responderlas es preciso conocer el sentido de la existencia humana.

En su teoría sobre el ser humano, santo Tomás, como en otras cuestiones capitales, tomó el andamiaje conceptual de Aristóteles y lo integró en una teoría totalmente original. Frente a las corrientes de pensamiento neoplatónicas y maniqueas que, desde diversas perspectivas, venían a coincidir en su desprecio por todo lo concerniente al cuerpo, santo Tomás quiso comprender el valor de la corporalidad. Para ello, adoptó la teoría hylemórfica de Aristóteles y la aplicó al ser humano. Con esto, su opción por la corporalidad encontró herramientas terminológicas adecuadas.

El hylemorfismo era la teoría de Aristóteles según la cual la sustancia está compuesta de materia (*hyle*) y de forma (*morphe*). Santo Tomás, que no ponía en duda la inmaterialidad y la inmortalidad del alma humana, consideró, sin embargo, que en el hombre el alma es la forma del cuerpo (y este, la materia). Así, el hombre no es solo el alma, sino el compuesto de alma y cuerpo. Es algo que cada uno puede experimentar en sí mismo; en palabras de santo Tomás y tal como ya se ha apuntado en un capítulo anterior, «experi-

menta cada uno que es él mismo quien entiende». El hombre no es un espíritu puro, no es un ángel.

Es la tesis que santo Tomás defendió en la famosa disputa pública que mantuvo con John Peckham, en 1270, en la Universidad de París: el cuerpo pertenece a la esencia del ser humano. A las concepciones antropológicas basadas en el platonismo, como la de Peckham, se les escapaba algo que era inequívocamente humano. Frente a tales planteamientos, santo Tomás defendía la dignidad y la bondad de todo lo corporal. Y lo hacía apoyándose en el creacionismo: todas las cosas que existen han sido queridas por Dios. Son efecto de su bondad, y «quien desprecie la perfección de las cosas creadas, desprecia la perfección de la virtud divina». El pensador francés Jacques Maritain lo expresó así:

> Fue una idea muy especial de santo Tomás que el hombre ha de ser estudiado en su íntegra hombreidad, que el hombre no es tal sin su cuerpo, de igual modo que no es hombre sin el alma. Un cadáver no es un hombre y un espíritu tampoco es un hombre. La escuela anterior de Agustín y aun de Anselmo había descuidado esto, tratando el alma como el único tesoro, envuelto por cierto tiempo en una despreciable servilleta.

DEL CUERPO A LA PERSONA

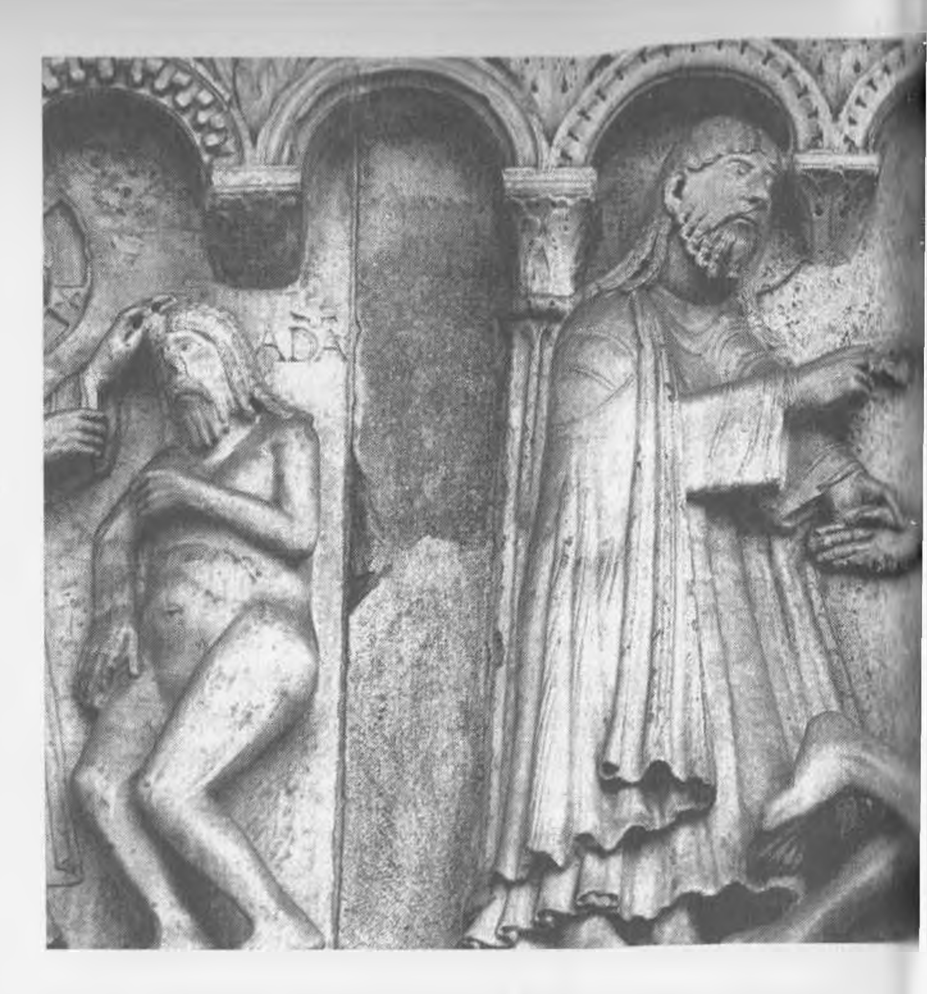
Menospreciar el cuerpo es, en realidad, menospreciar al Creador. Y, puesto que el cuerpo es en sí mismo bueno, todo lo corporal, todo lo propio del cuerpo, también lo es. Santo Tomás así lo afirmó, contra los platónicos, en incontables ocasiones: las facultades sensibles son buenas. En realidad, son tan buenas que todos comprendemos que ser «insensible» no es bueno. La capacidad de enfado es buena e, incluso, la

sexualidad es buena. No es, como algunos pretendían, fruto del pecado; «esto no puede decirse razonablemente, pues lo que pertenece a la naturaleza del hombre no se le quita ni se le da a causa del pecado», se afirma en la *Suma teológica*.

Santo Tomás justificó su tesis, en último término, en un argumento exclusivamente teológico, extraído de las Sagradas Escrituras. En el *Comentario al Evangelio de San Juan* encontraba el argumento definitivo contra los maniqueos, que habían afirmado la intrínseca maldad de todo lo corporal: la Encarnación de Dios. Aunque se trataba de un razonamiento basado en la fe y que, por tanto, escapaba al ámbito de la filosofía, santo Tomás lo utilizó en la discusión de carácter teológico que mantuvo con los franciscanos. El propio Dios se hizo «carne». Quien crea en la doble naturaleza de Cristo, quien crea en un Logos —en un Verbo— divino que se ha unido en Cristo a la naturaleza corpórea humana, no puede sostener, de ninguna manera, que la corporalidad no sea buena. Es, justamente, nuestra fe en Cristo —les explicaba a sus contemporáneos— la que nos obliga a reconocer la dignidad de la materia.

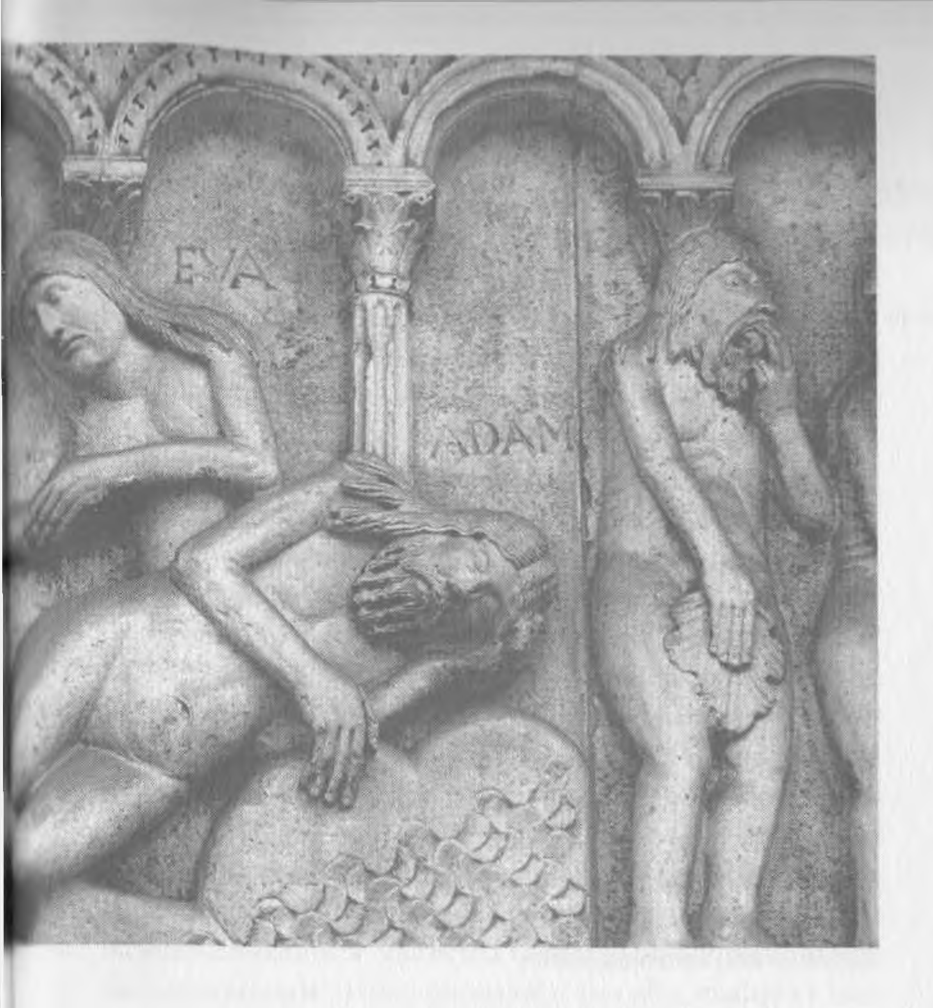
Pero, yendo mucho más allá del hylemorfismo antropológico, que a él le parecía una evidencia natural, santo Tomás intentó construir una teoría metafísica sobre la persona y la dignidad personal. Esta fue su principal aportación en este ámbito: la «persona» no es evidente. Lo evidente es la naturaleza; el tema de la persona es específicamente cristiano. No hay ninguna evidencia natural de la persona: en Grecia no había existido este concepto. Santo Tomás tomó el concepto de persona directamente de la teología trinitaria.

¿Qué razón podía obligar a Dios a crear? Si Él mismo no fuera ya la plenitud del ser, sería comprensible que buscara aumentar su propio bien, produciendo nuevos bienes, pero en tal caso Dios sería imperfecto y la creación se explicaría



EL CUERPO, UNA CREACIÓN DIVINA

Uno de los tópicos de la literatura cristiana es el del menosprecio del cuerpo, considerado fuente de corrupción y pecado, y por ello, un obstáculo en el camino del alma hacia la salvación. Tan nefando es, que hay que mortificarlo, someterlo a castigos como el ayuno y la penitencia, para así combatir la demoniaca tentación de los sentidos. A contracorriente de su tiempo, santo Tomás rompió con este esquema al reivindicar lo corporal, pues para él el cuerpo, la materia, forma parte tanto como el alma de la esencia del ser humano. Este es un compuesto sustancial de alma y cuerpo, o dicho



en terminología aristotélica, de forma y materia, y esta unión es tan perfecta y natural, que el mismo concepto de hombre no se aplica al alma o al cuerpo por separado, sino a esa unidad compuesta. Pero había una razón de más peso aún para no condenar el cuerpo, y esa no es otra que el hecho de que el hombre y la mujer son una creación divina, tal como se narra en el Génesis bíblico y se aprecia en este relieve de principios del siglo XII de la fachada de la catedral de Módena. De este modo, despreciarlo supondría despreciar la obra de Dios.

por su necesidad de perfeccionarse, lo cual sería contradictorio con un Dios al que no le falta nada. La creación, pues, no es un proceso necesario —como había sostenido Avicena—. Santo Tomás puso como origen la libertad personal de Alguien que da el bien más preciado que puede pensarse —la existencia—, pero lo da por una razón que rebasa cualquier lógica: no se trata de una deducción de lo finito a partir de lo infinito, sino de un regalo.

En este sentido, a diferencia del aristotélico, el universo tomista está presidido por el amor: el amor es la razón suprema, la donación perfecta y el sentido de la existencia. De ahí que santo Tomás tuviera en tan alta estima la libertad personal y el amor. Es una intuición ausente en Aristóteles, y en la cultura griega en general, que había admitido la esclavitud y la desigualdad como naturales. Santo Tomás fundamentaba la dignidad personal justamente en el hecho de ser persona: el ser humano es imagen de Dios. Si en el ser humano se encuentran la dignidad, la libertad y el amor, es porque el Creador es personal, libre y crea por amor. En caso contrario, ¿cómo atribuir al efecto algo que no se halla en la causa? Para Santo Tomás es patente que únicamente si el acto creador es libre, puede llegar a entenderse que el ser humano sea, también, libre.

LA ÉTICA Y EL SENTIDO DE LA VIDA

En prácticamente todas las obras de santo Tomás se encuentran reflexiones éticas. La ética trata de los actos libres, es decir, de aquellos actos que el ser humano realiza justamente en cuanto humano como ser racional y dotado de libre albedrío. Libertad y razón son dos requisitos imprescindibles para poder hablar de ética. Son los actos de la voluntad. Por

ello, dice santo Tomás que el objeto de la ética son los actos voluntarios. En la medida en que, por lo que sea, disminuyera la voluntariedad, disminuiría, también, la responsabilidad moral. Santo Tomás se refería, principalmente, a cuatro factores que restan voluntariedad a las acciones humanas y podrían llegar, incluso, a anularla: la violencia, el miedo, la ignorancia y una pasión desatada de tal calibre que llegase a impedir el uso de la razón.

El bien moral es, de algún modo, un bien aun mayor que el bien natural.

De malo

El ser humano, por medio de los actos voluntarios, persigue el bien, pues el objeto propio de la voluntad es el bien. Santo Tomás era claro en este sentido: el mal, en sí mismo, nunca puede ser querido; quien voluntariamente decide obrar mal es porque, por alguna extraña razón, él percibe aquel mal como un bien para sí mismo. Lo cual no le exime, por cierto, de responsabilidad moral: quien roba, no lo hace buscando el mal por el mal, sino que lo hace persiguiendo aumentar su riqueza, lo que, a sus ojos, es un bien. El objeto de la voluntad es el bien. El ser humano quiere el bien; tiende naturalmente al bien. Es un tema importante que explica aquel persistente inconformismo que acompaña inevitablemente a la condición humana. La voluntad humana está orientada al bien universal y, por ello, cualquier bien parcial que uno alcance como fin de una acción particular, la deja insatisfecha. El «hambre» de bien es tan radical que no se calma con la posesión de pequeños fragmentos. Únicamente la posesión del bien universal permitiría descansar al ser humano, insatisfecho por naturaleza.

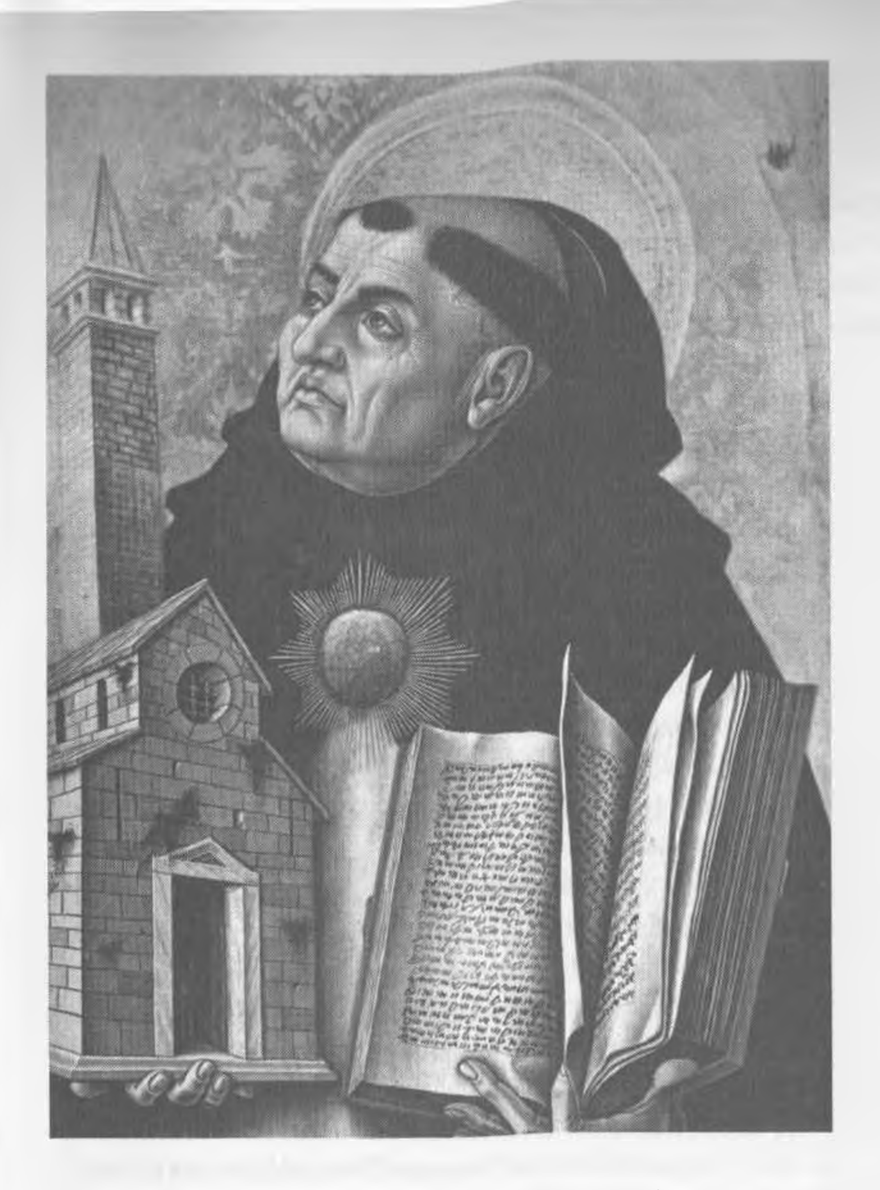
¿Cuál es este bien universal? Santo Tomás, siguiendo a Aristóteles, explicaba que este bien no pueden constituirlo las riquezas, ni los placeres, ni los honores o el poder. Pero discrepando de Aristóteles y de Averroes, afirmó que no

puede identificarse, tampoco, con el estudio de las ciencias especulativas ni con el conocimiento filosófico que puede alcanzarse, por vía racional, de la Esencia Divina. Es patente que el estudio de la filosofía no satisface completamente a la voluntad humana.

El bien universal en el que radicaría la felicidad completa consiste en un conocimiento y un amor de Dios imposible de alcanzar por vía exclusivamente racional. Santo Tomás lo identificó con la visión de Dios que los justos alcanzarán en la vida futura. De este modo, aunque conservando el andamiaje conceptual aristotélico, la ética de santo Tomás es radicalmente distinta: el «deseo natural» de felicidad que marca la vida humana no puede satisfacerse por vía natural. Es la paradoja de la existencia humana tal como la ve santo Tomás: naturalmente llamados a un fin imposible de alcanzar por vía natural; naturalmente ordenados a un fin sobrenatural.

El fin último de la existencia

El deseo natural de la voluntad, fin último de la vida humana, es el conocimiento de Dios: tal y como afirma en la *Suma teológica*, «para alcanzar la felicidad perfecta es necesario que el entendimiento llegue a la esencia misma de la Causa Primera». Pero este conocimiento no se alcanza por medio de la razón, la cual, como se vio en el capítulo anterior, conoce más lo que Dios no es que lo que es. Y tampoco por la fe, pues, como explica santo Tomás: «El conocimiento por la fe no satisface el deseo, sino que más bien lo estimula, puesto que todos deseamos ver aquello que creemos». Por tanto, santo Tomás constata que el ser humano es incapaz de alcanzar con sus propias fuerzas el fin al que naturalmente está llamado: precisa de una ayuda de orden sobrenatural.



Ya desde el gótico, las representaciones pictóricas de santo Tomás de Aquino, como esta realizada en 1476 por Carlo Crivelli para la iglesia italiana de San Domenico de Ascoli, insisten en mostrarlo como un sabio, como un pilar de la Iglesia cristiana por la sol dez de su obra. De ahí que, además del hábito dominico, no puedan faltar nunca elementos como el libro, a menudo abierto y símbolo de su inteligencia; la maqueta de una iglesia, elemento propio de fundadores y doctores, o el sol, alusión al valor y calor de una doctrina que ilumina a toda la comunidad cristiana.

Por ello, la teoría ética de santo Tomás no solo está íntimamente ligada a la metafísica, sino también a la teología. Son ámbitos que él había diferenciado minuciosamente, pero que se negó a separar; en el mismo quehacer moral cotidiano del hombre aparecen inseparablemente imbricados: la inclinación natural hacia la felicidad, que únicamente se saciaría con la contemplación de la Verdad Absoluta constituye un punto de encuentro, el más cercano, de los órdenes natural y sobrenatural.

> Según el orden de las inclinaciones naturales es el orden de los preceptos de la ley natural.
>
> *Suma teológica*

Santo Tomás concretó el presente marco conceptual en su teoría sobre la ley moral natural: ¿cómo podemos estar seguros de que nuestros actos se ordenan al fin último? Y responde: por medio de una ley impresa en la mente humana como una participación de la ley eterna y que marca, de alguna manera, el camino que conduce a la felicidad perfecta. La razón, que en cada hombre dirige a la voluntad y le marca su manera de actuar, no es, por su parte, legisladora suprema. Tal como lo veía santo Tomás, la razón no inventa arbitrariamente las normas de conducta, no las impone de manera subjetiva, sino que, tan solo, las descubre en ella misma al explorar sus inclinaciones naturales. El bien, para el hombre, no es otra cosa que aquello que conviene a la naturaleza humana.

El deber humano, establecido por la razón, se fundamenta en la propia naturaleza humana. Formulados por la razón, los preceptos de la ley moral no son relativos, ni constriñen o reprimen el desarrollo natural del ser humano, sino al contrario, lo potencian. Los preceptos de la ley moral, por ser naturales, no esclavizan sino que liberan. Es, quizás, el rasgo que mejor define la moral de santo Tomás: es teocéntrica

pero no heterónoma, es decir, los preceptos de la ley moral tienen su fundamento en la ley divina, de la que son reflejo, pero el ser humano no los recibe como una imposición extrínseca —arbitraria o violenta—, sino que los descubre en lo más íntimo de sí mismo, pues sintonizan plenamente con su inclinación natural. La ley moral, por ello, no va contra la naturaleza, no viene a contrariar o reprimir los impulsos naturales, sino a potenciarlos.

LA FILOSOFÍA POLÍTICA TOMISTA

La política no constituye un ámbito autónomo, sino que es inseparable de la ética. De hecho, no es más que la aplicación de los grandes principios de la ética a la organización y el gobierno de la comunidad. La política vendría a ser como una ética de la comunidad. Por ello, generalmente santo Tomás trató de los asuntos de la política en los mismos lugares en que se ocupó de la ética. Compuso, únicamente, dos libros específicamente políticos, ambos inacabados, el comentario a la *Política* de Aristóteles y el *De regimine principum* (1267), atendiendo a una petición del rey de Chipre. Al comienzo de este último libro, santo Tomás explicitó la dependencia de la política respecto de la ética: el ser humano, como el resto de criaturas, posee su fin propio. Pero a diferencia de todas las demás, el ser humano no está ordenado a su fin por instinto o por necesidad ciega, sino que debe intentar trazar su propio camino usando la razón.

Llegados a este punto, santo Tomás añadió una observación que se sitúa en el fundamento mismo de su teoría política: el hombre no es capaz de alcanzar su propio fin de manera aislada, usando su razón individual, sino que necesita de la cooperación de sus semejantes. El hombre es social por su

propia esencia y el sentido último de la comunidad política es la consecución del fin al que se siente llamado por naturaleza. La finalidad de la comunidad política no es otra que la perfección de las personas que la forman. Santo Tomás lo prueba, siguiendo a Aristóteles, a partir de la constatación de un hecho: el ser humano es capaz de expresar lingüísticamente sus ideas e inquietudes más íntimas. Es patente que, para sobrevivir, no es necesario matizar tanto; sería suficiente con un lenguaje mucho más simple y rudimentario. Y, puesto que la naturaleza no hace nada en vano, el hecho mismo del lenguaje atestigua la naturaleza social del ser humano: necesitamos vivir en comunidad.

Como la vida humana digna es la que se conforma por la virtud, el fin de la sociedad civil es la vida virtuosa.

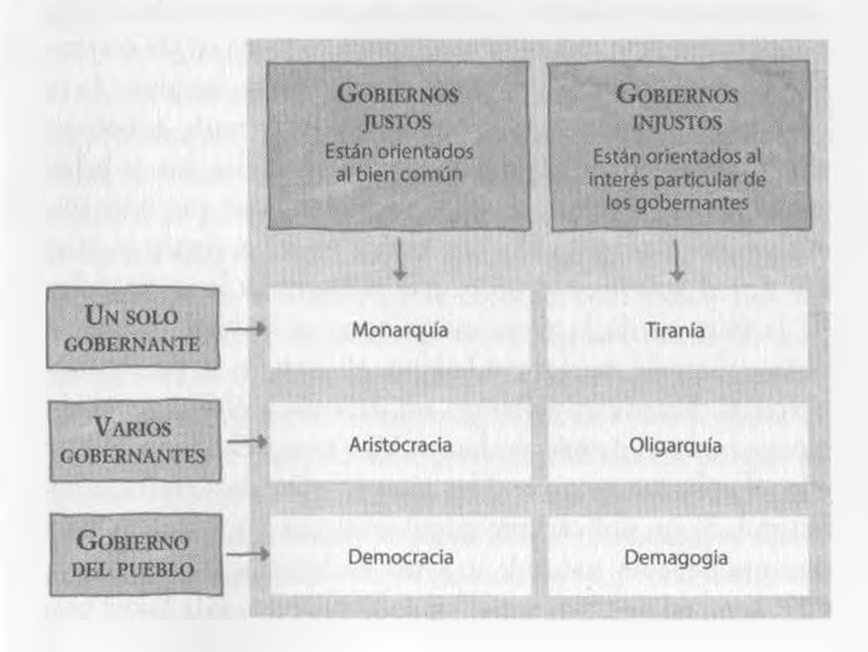
De Regno

Y, si la comunidad es natural, también lo es el gobierno. Cuando santo Tomás afirmaba que cualquier sociedad, para contrarrestar el individualismo egoísta tan propio de los humanos y evitar la disgregación, necesita un gobierno, lo hacía manteniendo el punto de vista ético: es necesario que alguien se encargue de pensar en el bien común y de organizar la sociedad en vistas a este fin. Es necesario que, por encima de los intereses particulares, alguien vele por el sentido último de la propia comunidad. En esencia, la función del gobernante es facilitar que todos aquellos que componen la comunidad política alcancen el cumplimiento de su propio fin; es decir, su perfección personal.

Santo Tomás lo concretó en un concepto tomado de Aristóteles, el de bien común, que contrapone a los intereses particulares de los individuos. El gobernante ha de buscar, en todas sus actuaciones, el bien común. Si no lo hace, se convierte en un tirano y su gobierno en ilegítimo. El bien común es un bien colectivo que incluye el bienestar tanto material como

LA IMPORTANCIA DEL FIN

En su teoría sobre los modos de gobierno, santo Tomás distinguía los gobiernos justos (democracia, aristocracia y monarquía) de los injustos (democracia demagógica, oligarquía y tiranía). El criterio no es el número de gobernantes, sino la orientación de la praxis política. Es indiferente que gobierne uno, lo hagan varios o la mayoría, lo importante es que, quien ostente el gobierno, dirija su actuación a un fin justo: si el gobernante o los gobernantes actúan buscando su propio bien particular, el gobierno es injusto, y si, por el contrario, buscan el bien común, el gobierno es justo. Si bien la soberanía política procede de Dios, santo Tomás explicitó que el gobernante posee este poder en la medida en que representa al pueblo. Por ello, en la *Suma teológica* define la ley como «una ordenación de la razón para el bien común, hecha y promulgada por quien tiene el cuidado de la comunidad». De este modo, si un gobernante abusa del poder y legisla a base de preceptos que van contra la ley natural y solo buscan satisfacer su interés personal y no el de la comunidad, deja de ostentar el poder de modo legítimo y se convierte en un tirano. En tal caso está justificado oponerse a él.



espiritual: al gobernante le corresponde promover tanto la satisfacción de las necesidades básicas de los ciudadanos como su desarrollo cultural y garantizar un clima de paz y justicia que les permita aproximarse a su perfección personal.

Una de las dimensiones de esta «perfección personal», que santo Tomás destacó especialmente, es la amistad cívica. Los humanos no pueden alcanzar su perfección personal en soledad: necesitan abrirse a los demás, experimentar la amistad, dar y recibir amor. Aquí radica el fundamento del Estado, en la amistad: es cierto que el vivir en sociedad facilita la supervivencia, proporciona protección y permite repartirse ocupaciones y trabajos, pero el auténtico motivo por el cual los humanos viven en comunidades es porque necesitan tener amigos. No pueden renunciar a ello.

Santo Tomás concretó su filosofía política en torno a dos grandes principios: el concepto de orden de san Agustín y el de justicia legal de Aristóteles. Actualmente, los especialistas coinciden en resaltar su defensa de la autonomía del poder político respecto del religioso. Sobre todo en el *De regimini principum*, afirmó la autonomía de ambos ámbitos: la fe cristiana no impone una determinada manera de gobernar, sino únicamente unos principios irrenunciables, los de la ley moral natural. Poder político y poder religioso, por ello, son autónomos pero no independientes, pues persiguen el mismo fin: el gobernante no puede transgredir los principios de la ética ni de la recta razón pues, si lo hiciera, estaría obstaculizando que los ciudadanos alcanzasen su perfección personal. Estaría impidiendo, en definitiva, el fin que comparten tanto el propio poder político como el religioso. Por ello, el gobernante no está legitimado a legislar contra la ley natural. Si un gobernante promueve una ley «que en algo disiente de la ley natural, no será una ley, sino la perversión de la ley», tal y como santo Tomás lo expresó en la *Suma teo-*

lógica. Por ello, el gobernante debe ocuparse de los asuntos civiles y terrenales como mejor sepa, pero sin perder de vista la perspectiva que comparte con la Iglesia: el gobernante «debe prescribir aquellas cosas que conducen al hombre a la felicidad perfecta y prohibir, en la medida de lo posible, las contrarias», afirmó santo Tomás en *De regimine principum*.

En definitiva, la gran novedad de la filosofía política tomista es que reconoce la autonomía del poder civil en su ámbito, pero santo Tomás no es todavía un pensador moderno: el gobernante no posee el poder absoluto, no puede legislar a su entera voluntad, sino que está subordinado, en razón del propio fin de la política, al ámbito religioso.

LA MUERTE DE SANTO TOMÁS

Corría el invierno de 1274. Unos pocos días después de dictar la carta al abad de Montecassino, de la que se ha hablado en el capítulo anterior, santo Tomás se hirió en la cabeza con una rama mientras caminaba. Fue en la localidad de Terracina, próxima al castillo de Maienza, cuya castellana era su sobrina, la condesa Francesca Ceccano. El dominico fue trasladado a él, pero por poco tiempo, pues viendo cercano el fin de sus días quería entregar su alma en un centro religioso: «Si el Señor desea llevarme consigo, será mejor que me encuentre entre religiosos que entre laicos», decía. El más cercano era la abadía cisterciense de Fossanova, cuyos monjes acogieron hospitalariamente al sabio dominico. «Este es para siempre el lugar de mi reposo. Aquí habitaré porque lo deseo», susurró santo Tomás a uno de sus compañeros nada más entrar en el cenobio. A partir de ese momento, se sintió cada vez más agotado a causa de la herida y, probablemente, también a causa de una afección de naturaleza desconocida.

A lo largo de los siglos, los especialistas han discutido mucho sobre la verdadera naturaleza de la extraña enfermedad que el de Aquino padeció en su camino hacia Lyon, formulando las hipótesis y los diagnósticos más diversos. En el siglo XIII, el poeta Dante Alighieri, en la *Divina comedia* (canto XX del *Purgatorio*), llegó a defender, incluso, la hipótesis de que santo Tomás había sido envenenado por orden del rey de Sicilia, Carlos I de Anjou. En cualquier caso, el estado del de Aquino empeoró rápidamente. Se le administró la extremaunción, tras la cual, pronunció el que sería su último acto de fe: «A ti, Señor, he predicado, a ti he enseñado. Nunca he dicho nada en tu contra: si dije algo mal, es solo culpa de mi ignorancia. No quiero ser obstinado en mis opiniones, así que someto todas ellas al juicio y enmienda de la Santa Iglesia Romana, en cuya obediencia ahora dejo esta vida». Falleció el 7 de marzo. Tomás, pues, no llegó al Concilio de Lyon, al que el Santo Padre le había ordenado asistir como consultor.

La fama de Tomás de Aquino no solo quedó, sino que aumentó mucho más tras su muerte. Las noticias de milagros acaecidos alrededor de su tumba y por su intercesión no tardaron en extenderse desde Fossanova por toda la cristiandad, y mucho más desde que, el 18 de julio de 1323, el papa Juan XXII decidió elevar al dominico a los altares. Tomás se había convertido en santo. Pero también su pensamiento seguía vivo. Las escuelas de toda la Europa latina lo hicieron suyo y, en el curso de pocos años, llegó a ejercer una gran influencia en las nuevas generaciones de estudiantes. Estaba tan asentado, que de nada sirvió que algunos religiosos, entre ellos el obispo de París, Étienne Tempier, condenaran poco después de la muerte de santo Tomás algunas proposiciones contenidas en sus escritos, consideradas demasiado audaces y heterodoxas. Todo ello quedó en papel mojado,

de tal modo que, con el transcurso del tiempo, la filosofía tomista llegó, casi, a identificarse con la escolástica, un movimiento formado por infinidad de escuelas que, en todas las grandes ciudades europeas, se dedicaban al estudio de la filosofía y la teología. No se trataba de un movimiento unitario, ni muy dado a defender teorías sin someterlas a continua revisión, pero el pensamiento de santo Tomás encajó perfectamente en él, tanto por su contenido como por su método, de manera que durante siglos la reflexión filosófica fue desarrollándose al hilo de sus ideas. No es de extrañar así que, el 11 de abril de 1567, el papa Pío V declarara al dominico Doctor de la Iglesia, y que otro papa, León XIII, después de calificarlo de «príncipe y maestro de todos los doctores escolásticos», lo proclamara el 4 de agosto de 1880 patrón de todas las universidades y escuelas católicas.

Glosario

Abstracción (*abstractius*): acción del entendimiento humano que alcanza a conocer lo inteligible a partir de los datos sensibles que recibe de los sentidos. El hombre, gracias a la luz del entendimiento agente, separa las condiciones individuales y materiales de la especie producida por los sentidos y conoce la esencia inteligible.

Acto (*actus*): término tomado de Aristóteles que significa perfección, plenitud de ser (se contrapone a la potencia, que es capacidad no realizada).

Analogía (*analogia*): entre los términos unívocos (que poseen un solo significado) y los equívocos (que poseen varios significados totalmente distintos), están los términos análogos, que poseen varios significados, pero relacionados entre sí. La analogía significa, por tanto, semejanza y desemejanza. Hay dos tipos: de atribución y de proporcionalidad. Es el método de la metafísica.

Atributos de Dios (*attributa Dei*): son las perfecciones que el hombre, según el modo imperfecto y limitado de conocer, atribuye a la esencia divina. Se dividen en atributos entitativos, que hacen referencia al modo de ser de Dios (simplicidad, perfección y bondad, infinitud, omnipresencia e inmensidad, inmutabili-

dad y eternidad, unicidad y trascendencia) y operativos, que hacen referencia a las operaciones que Dios realiza (libertad, amor, gozo, justicia, generosidad y misericordia).

Causalidad (*causalitas*): es la dependencia respecto de un principio. La causa de un ente es el principio del cual procede con dependencia en el ser. Es aquello de lo cual algo se sigue necesariamente, lo que explica una existencia o un hecho. Santo Tomás mantiene los cuatro tipos de causas aristotélicos: material, formal, eficiente y final. La teoría de la causalidad juega un papel central en el ascenso racional a Dios (las cinco vías).

Cosa (*res*): es un «modo trascendental», un sustantivo sinónimo de «ente» que nombra al mismo ente, pero que hace referencia directamente a la esencia y solo indirectamente al mismo ser.

Cualidades (*qualitates*): accidentes que se siguen de la forma sustancial. La «cantidad», en cambio, no se sigue de la forma sino a la materia. Por ello, las cualidades se atribuyen tanto a los entes materiales como a los inmateriales.

Creación (*creatio*): es la acción divina que da el ser a todo lo que existe. Es la producción de todas las cosas a partir de la nada. A diferencia de los procesos naturales, en los que una cosa se transforma en otra (la flauta sale de la madera), en la creación el mundo no sale de ninguna otra cosa, sino que es creado de la nada.

Dios (*Deus*): Causa Incausada, Ser Necesario y Perfección Infinita, su constitutivo formal es el Mismo Ser Subsistente, aunque su nombre más apropiado es «Dios», pues salvaguarda la trascendencia del Creador respecto al conocimiento humano.

Ente (*ens*): participio presente del verbo *ser*, significa «aquello que tiene ser» o «aquello que es». Compuesto de esencia y ser, es el objeto primero del conocimiento humano.

Entendimiento (*intellectus*): es la facultad de conocimiento más elevada; su forma de conocer es la intelección, y su objeto, las formas inmateriales. En el ser humano se distingue el entendimiento agente, que abstrae las formas inteligibles de las imágenes sensibles, y el entendimiento paciente, que propiamente

entiende, generando el verbo mental o concepto en el que se expresa el acto de la intelección.

ESENCIA (*essentia*): es lo que se significa con la definición de algo, lo que una cosa es. En el ente creado, la esencia es coprincipio: recibe el ser, limitándolo a su capacidad. La perfección del ente creado es la perfección del ser que corresponde a su esencia.

ÉTICA (*ethica*): la ética o filosofía moral es la ciencia que estudia el orden que la razón humana establece en los actos de la voluntad. Es un orden orientado a la consecución del fin último, la perfección personal, y que se concreta en los principios de la ley moral natural.

FE (*fides*): santo Tomás la define como el acto del entendimiento que asiente a la verdad divina por el imperio de la voluntad, que es movida por Dios mediante la gracia.

JUSTICIA (*iustitia*): es la virtud que inclina a dar a cada uno el bien debido. Es una virtud cardinal radicada en la voluntad y consiste en dirigir la tendencia al bien natural de la voluntad, no solo hacia el bien propio, sino hacia el de todos los demás e, incluso, al de Dios.

LEY (*legis*): es una ordenación de la razón, dirigida al bien común y promulgada por aquel que tiene a su cargo el cuidado de la comunidad. Santo Tomás distingue tres tipos de ley: la ley eterna (la ley divina), la ley natural (que es una ley interior a los seres racionales, participación de la ley eterna) y la ley civil (la legislación positiva de una comunidad en un lugar y momento determinado).

MATERIA (*materia*): significa indeterminación; junto con la forma, es coprincipio de la sustancia corpórea. Si la forma es «lo que algo es», la materia es «de lo que es», es decir, «de lo que está hecho».

METAFÍSICA (*metaphysica*): es la ciencia que va «más allá de la física». Aristóteles la llamaba filosofía primera o sabiduría. Estudia el ente en cuanto ente, es decir, todo lo que es, desde la perspectiva del ser. Estudia el ente finito y se pregunta por sus causas, hasta remontarse a Dios como causa primera de todos los entes.

A este último capítulo de la metafísica santo Tomás lo llama teología natural.

MOVIMIENTO (*motus*): paso de la potencia al acto. Siguiendo a Aristóteles, santo Tomás lo define como el acto de la potencia en tanto que potencia.

NATURALEZA (*natura*): según la definición de santo Tomás, es el principio del movimiento y del reposo en los entes que se mueven. En otro sentido, puede tomarse también como sinónimo de esencia: la naturaleza sería lo que algo es o, más exactamente, el principio de las operaciones propias de cada ente.

POTENCIA (*potentia*): a diferencia del acto, la potencia pasiva se define como capacidad y privación. Se dice que un ente es en potencia respecto de todo aquello que es capaz de ser en acto, pero aún no lo es.

SER (*esse*): no es la simple existencia, sino que es perfección de sí ilimitada. Es definido como el acto de todos los actos y la perfección de todas las perfecciones.

SUSTANCIA (*substantia*): es lo que existe en sí (los accidentes, en cambio, existen en una sustancia). Las sustancias materiales están compuestas de materia y forma.

TRASCENDENTALES (*trascendentalis*): propiedades del ser que no lo reducen a un género determinado, sino que se identifican con el mismo ser. Son unidad, verdad, bondad y belleza. En la misma medida en que algo es, es uno, es verdadero, es bueno y es bello.

VERDAD (*veritas*): en su vertiente lógica, la verdad es la adecuación entre el juicio y la cosa, es decir, la correspondencia entre lo que uno afirma y la realidad de las cosas.

VIRTUDES INTELECTUALES (*virtutes intellectuales*): son cualidades o hábitos operativos buenos, radicados en el entendimiento gracias a la repetición de actos y que lo habilitan para la especulación (inteligencia, ciencia y sabiduría) o para la práctica (arte, técnica y prudencia).

VIRTUDES MORALES (*virtutes morales*): son hábitos operativos buenos, propios de distintas facultades humanas y que las habilitan para obrar correctamente desde el punto de vista moral. Se alcanzan

por la repetición de actos buenos y, a su vez, una vez alcanzados, facilitan la realización de estos mismos actos. Un solo acto justo, por ejemplo, no convierte en justo a quien lo hace, pero la repetición de actos justos convierte al sujeto en justo: es justo quien actúa de manera justa.

VOLUNTAD (*voluntas*): facultad de los entes racionales que se caracteriza por la volición del bien. Dependiente del entendimiento, se inclina a querer el bien que previamente ha sido aprehendido por el entendimiento. Lleva a cabo seis actos: volición, intención, fruición del bien y consentimiento, elección y uso activo de los medios para conseguir el bien. Está dotada de libre albedrío.

Lecturas recomendadas

CANALS, F., *Cuestiones de fundamentación*, Barcelona, PPU, 1985. Colección de ensayos en torno a los principios fundamentales del pensamiento tomista, presentados en diálogo con la filosofía moderna y contemporánea.

CHESTERTON, G. K., *Santo Tomás de Aquino*, Madrid, Austral, 2011. El gran novelista y ensayista inglés realiza una introducción a la persona y el pensamiento de santo Tomás, que, usando un lenguaje periodístico, combina agilidad y amenidad con una extraordinaria profundidad. Gilson lo calificó como el mejor libro jamás escrito sobre santo Tomás.

COPLESTON, F., *El pensamiento de Santo Tomás*, Ciudad de México, Fondo de Cultura Económica, 1960. Resumen del pensamiento de santo Tomás a cargo de uno de los más prestigiosos historiadores de la filosofía. Su principal virtud, la claridad.

FABRO, C., *Introducción al tomismo*, Madrid, Rialp, 1967. Lectura de la metafísica tomista que pone de relieve la importancia del concepto de ser como *actus essendi*. Este libro ha influido notablemente en la interpretación de santo Tomás que hoy en día es dominante.

FORMENT, E., *Santo Tomás*, Madrid, Gredos, 2012. Exhaustiva selección de textos, acompañados por una introducción general a los grandes temas del pensamiento de santo Tomás, realizada por el catedrático de metafísica de la Universidad de Barcelona.

García del Muro, J., *Ser y conocer*, Barcelona, PPU, 1994. Explicación detallada de las teorías de santo Tomás sobre el ser y el conocimiento, seguida de un análisis de cómo tales teorías fueron recogidas por la escuela tomista.

García López, J., *Tomás de Aquino, maestro del orden*, Madrid, Cincel, 1987. Introducción bien estructurada y clara que toma como hilo conductor la noción de orden y recorre todos los órdenes que santo Tomás establece.

Gilson, E., *El tomismo. Introducción a la filosofía de Santo Tomás de Aquino*, Pamplona, Eunsa, 1978. La más celebre introducción al pensamiento de santo Tomás. Obra de referencia y, por tanto, imprescindible.

Manser, P. G. M., *La esencia del tomismo*, Madrid, CSIC, 1953. Exposición sistemática de las teorías de santo Tomás realizada por uno de los tomistas más influyentes del siglo XX.

Marechal, J., *El punto de partida de la metafísica* (5 vol.), Madrid, Gredos, 1958. Análisis de los fundamentos y desarrollos del pensamiento de Santo Tomás en relación con las teorías de otros grandes filósofos. Especialmente interesante es la relación establecida entre santo Tomás y Kant.

Pieper, J., *Introducción a Santo Tomás de Aquino*, Madrid, Rialp, 1973. El pensador tomista alemán ha elaborado una introducción enormemente atractiva a la figura y el talante de santo Tomás. Pieper tiene la virtud de hacer inteligibles para un lector no especializado las grandes cuestiones del pensamiento tomista.

Rassam, J., *Introducción a la filosofía de Santo Tomás de Aquino*, Madrid, Rialp, 1980. Síntesis de los grandes temas del tomismo, desarrollados desde una perspectiva pedagógica.

Torrell, J. P., *Iniciación a Tomás de Aquino: su persona y su obra*, Pamplona, Eunsa, 2002. La más reciente y completa biografía de santo Tomás, con análisis certeros y claros de sus obras principales.

Wohl, L. de, *La luz apacible*, Madrid, Palabra, 2013. Biografía novelada de santo Tomás. Históricamente muy rigurosa, la novela repasa la vida del santo y atiende especialmente a las figuras del emperador Federico II y los reyes de Francia e Inglaterra, así como a las relaciones de Tomás con san Buenaventura y Bacon. Los especialistas coinciden en valorar muy positivamente la novela.

Índice

Santo Tomás de Aquino representa la cima de la filosofía medieval. La originalidad de su pensamiento estriba en el nuevo papel que adquiere la razón, liberada ya de su dependencia anterior a la fe, aunque ello no le impida afirmar que esta existe allí donde no llega aquella. De este modo, el ser humano es capaz de trascender sus propios límites y puede aspirar a encontrar la verdad, un afán que el pensador convirtió en la verdadera misión de su vida. Las consecuencias de este paso no se hicieron esperar: lo filosófico se desligó de lo puramente teológico, abriéndose así la vía que llevaría al fin de la filosofía medieval y el inicio de la filosofía moderna.

APRENDER A PENSAR